ȔMEN II N. I-II MCMXXXVI

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA 128

1936

INTORNO AL VALORE STORICO DELLA CRONACA DI ARBELA [1]

Pochi documenti riguardanti la storia antica della Chiesa hanno suscitato in questo secolo un così vivo interesse e consenso come la cosidetta « Cronaca di Arbela » pubblicata dal MINGANA [2] nel 1907 e poi copiosamente sfruttata da quanti studiano le origini del cristianesimo nella Persia [3].

La Cronaca di Arbela ha goduto una indiscussa autorità storica presso gli Orientalisti fino al 1925 quando il dotto Bollandista P. PEETERS fece un confronto fra la Cronaca e i Martirologi di Adiabene e stabilì come risultato un certo numero di divergenze fra i due documenti [4]. D'allora in poi i giudizi di alcuni scienziati mostrano un certo scetticismo intorno al

[1] Comunicazione presentata al XIX Congresso Int. degli Orientalisti. Roma, Settembre 1935.

[2] *Sources Syriaques*, vol. I. MŠIḤA-ZKHA (*Texte et traduction*) *par* A. MINGANA. Leipzig [1907] (= **M.**). Una versione tedesca, preceduta da un'erudita introduzione è stata pubblicata da E. SACHAU, *Die Chronik von Arbela, ein Beitrag zur Kenntnis des ältesten Christentums im Orient* (*Abh. d. Kgl. Preuss. Ak. d. Wiss. Jahrg. 1915 Phil.-Hist. Kl.* Nr. 6) (= **S.**). FR. ZORELL ne fece la versione latina: *Orient. Christiana*, VIII, 1927, pp. 144-204.

[3] Così fra altri A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* (4ª edizione) Leipzig 1924, specialmente nel vol. II, 683-691. A. ALLGEIER, *Neue Aufschlüsse über die Anfänge des Christentums in Orient* (*Der Katholik* 4. *Reihe* XVII, 393-401): *Untersuchungen zur ältesten Kirchengeschichte von Persien, ib.* XXII, 224-241, 289-300. E. SACHAU, *Vom Christentum in der Persis* (*Sitzungsb. d. Kgl. Preuss. Ak. d. Wiss.*, 1916, pp. 958-982): *Zur Ausbreitung des Christentums in Asien* (*Abh. d. Preuss. Ak. d. Wiss. Phil.-Hist. Kl.* 1919, pp. 1-80): G. MESSINA, *La Cronaca di Arbela, Civ. Cattolica* 1932, vol. III, pp. 362-376.

[4] *Analecta Bollandiana*, vol. 43, 1925, pag. 263 e ss.

valore storico della Cronaca di Arbela. Di qui l'utilità di sottoporla ad un esame critico.

Per decidere sul valore storico di un documento si aprono tre vie. L'antichità del manoscritto, l'autorità personale dell'Autore o delle fonti adoperate e finalmente l'esame diretto delle notizie forniteci dal documento in questione. A mio parere nè per la prima nè per la seconda possiamo giungere ad un giudizio sicuro e definitivo sulla credibilità della Cronaca di Arbela. E in primo luogo non è stabilito che l'unico manoscritto conservatoci, del quale manca ogni riproduzione, sia anteriore al secolo X (1), il che trattandosi di manoscritti siriaci non è una data molto antica. Se poi riguardiamo l'Autore, Msciḥa-Zcha, [= *Christus vicit*], bisogna dire che ci è assolutamente sconosciuta la sua autorità come storico anche ammettendo la sua identificazione coll'omonimo del quale leggiamo nel Catalogo di Ebedjesu (2) essere stato autore di: ܐܩܠܣܝܣܛܝܩܝ ܬܫܥܝܬܐ. Il Mingana ha fatto già rilevare dalla Cronaca stessa (3) che il suo Autore dovette scriverla fra gli anni 550 e 569, poichè da una parte viene ancora menzionata la consecrazione di Paolo, vescovo di Nisibi e dall'altra il Cronista dice (4) che Mar Abraham « è direttore » della scuola di Nisibi, il che fu fino al 569 (5). Che Msciḥa-Zcha sia stato allievo nella scuola di Nisibi è soltanto una ipotesi del Mingana (6) e del Sachau (7), fondata in un certo

(1) Cf. **M.** xi: « *Il est écrit sur gros papier de format in-8°, avec des caractères stranguêlis dont l'âge est assez difficile à déterminer, à moins qu'on ne veuille trancher la question en les faisant remonter au Xe siècle: ce qui ne serait pas lui faire trop d'honneur* ». Il manoscritto, secondo l'unica testimonianza dell'Editore, si trovava nel paese chiamato Ekrur a 16 leghe al NE di Zako e a 20 leghe incirca al NO di Asitha, nel quale i vescovi nestoriani avevano ben custodita una preziosa biblioteca, che poi nell'irruzione dei Gogajesi fu distrutta. Alcuni manoscritti però furono sottratti alle fiamme, fra cui un manoscritto mutilato al principio e alla fine, il cui titolo nondimeno si leggeva nel margine di una delle pagine, e diceva così: ܟܬܒܐ ܕܐܩܠܣܝܣܛܝܩܝ ܕܡܫܝܚܐ ܙܟܐ.

(2) Assemani, *Bibl. Orient.* III, 216.

(3) **M.** viii.

(4) **M.** 73.

(5) Cf. J. Labourt, *Le Christianisme dans l'Empire Perse sous la dynastie sassanide.* Paris 1904, p. 191.

(6) **M.** vii.

(7) **S.** 6.

interessamento e nei particolari che di quella celebre scuola ci fornisce l'Autore.

Fra le fonti la più utilizzata dal Cronista è il « Maestro » « Scrittore » Abel, che viene citato ben quattro volte nei primi periodi della Cronaca. Il SACHAU [1] dopo un paziente esame è riuscito appena a proporre l'ipotesi che questo sconosciuto teste sia vissuto prima dell'anno 410. Oltre l'Abel viene citato dal Cronista arbelense la Storia Ecclesiastica di Eusebio, conservataci in siriaco in un manoscritto dell'anno 462. Che Msciḥa-Zcha abbia utilizzato atti dei sinodi di Seleucia-Ctesifonte è fuor di dubbio; ma non mi risulta l'uso di altri atti e documenti ufficiali [2]. Ancora nel campo delle autorità esterne ci manca ogni citazione della Cronaca di Arbela negli scritti conosciuti finora. Non resta dunque per misurare il valore storico della Cronaca se non quel metodo che consiste in esaminare il valore intrinseco delle notizie forniteci dal documento e in paragonarle coi dati ad esse relativi delle altre fonti storiche di indubbia autorità [3].

Per ragioni di metodo e per procedere con chiarezza possiamo dividere il tempo compreso dalla Cronaca di Arbela in tre periodi. Il primo che va dagli inizi del cristianesimo in Adiabene verso l'anno 100 fino all'inizio della persecuzione di Sapore II nell'anno 340. Quest'epoca si caratterizza per la mancanza quasi totale di documenti storici che possano mettersi in confronto con la Cronaca: d'altra parte a questo periodo appartengono le notizie più interessanti di essa sulle origini del cristianesimo nella Persia e sulla costituzione primitiva della Chiesa in quelle regioni. Il secondo periodo dal 340 al principio del secolo V comprende l'era dei martiri ed ha come documenti di paragone specialmente i martirologi di Adiabene. Finalmente la terza epoca che si estende dall'inizio del secolo V fino alla metà del secolo VI si riferisce ad avvenimenti e persone già note da altri scrittori.

(1) S. 8-12. L'opinione di G. MESSINA (*La Cronaca di Arbela, Civ. Catt.* 1932, vol. III, p. 368) il quale identifica il « maestro » coll'omonimo vescovo d'Arbela, non è convincente.

(2) S. 7: « Ferner hat Mešîḥâzekhâ Konzilakten benutzen konnen, vermutlich in dem erzbischöflichen Archiv zu Arbela ». Vedi pag. 27.

(3) L'esame filologico non rivela « caratteristiche » nella Cronaca. Così lo dice anche il SACHAU S. 7.

1° Periodo: circa 100-340 d. C.

Dopo una breve introduzione nella quale il Cronista espone al suo amico Phinḥas (ܦܝܢܚܣ) la sua intenzione di scrivere su « tutti » i vescovi dell'eparchia di Adiabene e sui suoi martiri, comincia la Cronaca propriamente detta col « primo vescovo » dell'Adiabene, Mar Peqida (ܦܩܝܕܐ) [1]. Secondo il Cronista fu l'apostolo Addai colui che impose le mani a Mar Peqida, figlio di Beri; costui, colpito nell'anima dalla risurrezione di una bambina operata dall'apostolo e dopo aver lottato invano contro la resistenza dei parenti, riuscì a fuggire: finalmente trovò l'Addai, il quale lo istruì e l'ebbe per compagno « per cinque anni », finchè dopo avergli imposto le mani lo rinviò in patria. Qui predicò Peqida per dieci anni « nella regione dei gentili », dei quali per mezzo della sua virtù e dei miracoli convertì molti alla fede cristiana [2].

La presenza della leggenda di Addai nel punto stesso di partenza della Cronaca è già di per sè sufficiente per sollevare un dubbio: nè riesce facile stabilire dove la leggenda diventi storia. Notiamo che se la leggenda di Addai è comune a tutti gli autori siri, desiderosi di poter attribuire alla propria Chiesa un'origine direttamente apostolica, nondimeno la Cronaca di Arbela è la sola a fare del Peqida, del resto scosciuto, un inviato dell'apostolo Addai per la conversione delle regioni tigritane. Al contrario secondo la tradizione più generale fra i siri, furono Aggai e Maris i discepoli che inviò Addai per evangelizzare l'Assiria, la Media e la Persia [3].

Se ora attendiamo ai documenti storici, troveremo che al

[1] « Peqida » si chiamò il vescovo di Edessa consacrato nel 401. (Cf. *Chr. Edessae* CSCHO ser. 3/IV, p. 6: Mich. Magn. *Chron.* vers. Langlois I, 321).

[2] **M.** 2-3.

[3] Se crediamo alla Cronaca di Mari e Amr (ed. Gismondi, p. 1-2) Addai, dopo aver battezzato i nisibeni inviò Mari nell'Oriente. Poscia venne egli stesso nell'Oriente cominciando per la regione di Hazza (= la regione posta fra i due Zab, cioè appartenente all'Adiabene) e proseguendo per il Mosul e Beth Garmai. Secondo la stessa Cronaca Maris predicò in Babilonia in Hahwaz e nelle regioni del Tigris e della Persia (*ib.* 3). Finalmente ci vien affermato che il primo vescovo fatto da Maris nella Persia fu quello di Kaškar (*ib.* 4). Barebreo (*Chr. Eccl.* ed. Abbeloos II, 15) dice che

tempo della predicazione apostolica nell'Adiabene, il cui capoluogo era Arbela, v'era uno stato di cose che non si rileva abbastanza nella pretesa predicazione di Mar Peqida. Sappiamo infatti dal contemporaneo Giuseppe Flavio [1] che Elena sorella e madre di Monobazo, re dell'Adiabene, inviò il suo figlio Izate alla corte di Abennerigo, re di Charax-Spasinu. Ivi fu Izate convertito da un giudeo. Tornato poi Izate nell'Adiabene un po' dopo la morte di suo padre (circa 38 d. C.) cominciò a regnare ed inviò i suoi fratelli come ostaggi l'uno all'imperatore dei Parti, di cui era tributario, l'altro ai Romani. In quel tempo anche la regina Elena aderì al giudaismo e più tardi i fratelli ne seguirono l'esempio. Izate, menzionato da Tacito [2], regnò per 24 anni e morì non più tardi del 61. Gli successe sul trono il suo fratello Monobazo, anch'egli proselita della Legge, il quale sembra che regnasse ancora nell'anno 70. Che una tale dinastia si tenesse in stretto rapporto colla metropoli di Palestina è già *a priori* probabile e viene confermato dallo storico ebreo, il quale narra che Izate inviò i suoi cinque figli a essere educati a Gerusalemme e che la regina stessa si recò verso l'anno 44 alla Città Santa, dove fece costruire per sè un superbo mausoleo. Questo mausoleo d'imponente bellezza viene menzionato nel secolo II da Pausania [3].

Data questa facile comunicazione fra la Palestina e l'Adiabene nell'epoca apostolica, è ragionevole supporre che se il cristianesimo si propagò di buon ora in quelle regioni, ciò avvenne allo stesso modo che nelle altre regioni, vale a dire per mezzo della diaspora ebrea e quindi guadagnando un primo nucleo di giudei alla fede cristiana. E questo con tanta maggior ragione per il fatto che l'Adiabene è regione storica per gli Ebrei [4] e come la valle dell'Eufrate, era passaggio

---

dopo Addai Aggai evangelizzò la Persia, l'Assiria, la Media, l'Armenia e la Babilonia: dopo Aggai Maris predicò nell'Assiria e nella terra di Sennaar, cominciando da Beth Garmai (*ib.* 17). Cf. la Cronaca nestoriana *ad a.* 846 (CSCHO ser. 3/IV p. 135) e la *Cronaca di Seert* (PO VII, 112).

(1) *Antiquit.* XX, 2-4.

(2) *Ann.* XII, 12.

(3) Sul giudaismo in Adiabene cf. anche Plinio, *Hist. nat.* 6, 132 e Asinio Quadrato, *Fragm. hist. graec.* III, 660, fr. 12.

(4) Il Talmud Babilonico (*Qiddušin* IV, 1, 2) identifica l'Adiabene collo Ḥabor del II Reg. XVIII, 11.

per andare alla numerosa e scelta diaspora babilonica [1]. Quest'influsso del giudaismo nei cristiani della Persia si fa sentire ancora fortemente nel secolo IV specialmente in Afraate [2]. Non mancano certamente nella Cronaca di Arbela segni ed indizi di quest'ambiente giudaico. Così fra i 12 vescovi arbelensi appartenenti a questo periodo molti portano nomi ebrei: Samson, Isaac, Abraham, Noè, Abel, Giovanni. Del vescovo Abraham dicesi esser nato nel villaggio di Ḥerda vicino a ܫܘܩܐ ܥܒܪܝܐ (= *Borgo dei Giudei*) [3] dal padre Salomone. I genitori del futuro vescovo Noè dopo una dimora a Gerusalemme nel tornare in Oriente si fermarono in Adiabene « perchè ivi erano molti giudei » [4], anzi dal contesto stesso pare che essi medesimi lo fossero. Del vescovo Giovanni — consacrato nel 316 — viene riferito che convertì molti gentili e giudei [5]. Non ostante questi preziosi riferimenti, si desidererebbero più numerosi i rapporti dei cristiani di Arbela con la diaspora giudaica di quello che non siano gli accennati dal Cronista; si attenderebbe qualche allusione a conversioni di ebrei nei primi anni, forse anche qualche contrasto fra giudeo cristiani e gentili convertiti: e questa mancanza, comunque voglia essere spiegata [6], fa dubitare dell'oggettività della Cronaca e per conseguenza del suo valore storico.

Sozomeno, che tanto si interessa per la sorte del cristianesimo in Persia e non ignora i martirologi siriaci contemporanei, scrive queste parole così importanti nella loro prudente indeterminatezza: « Per quanto si riferisce ai Persiani, io penso

(1) Cf. J. Obermeyer, *Die Landschaft Babyloniens im Zeitalter des Talmuds und des Gaonats*, Frankfurt 1929, pag. 244.

(2) Cf. S. Funk, *Die haggadischen Elemente in den Homilien des Aphraates*, Wien 1891. Sugli ebrei nella Persia durante i primi secoli vide: I. Ortiz de Urbina, *Die Gottheit Christi bei Afrahat, Orient. Christiana* XXXI, 1933, pp. 37-40.

(3) **M.** 11. Menzionato pure dal patriarca Nestoriano Timoteo († 823) (CSCHO ser. 2/67, p. 102) e dalla Cronaca anonima siriaca ed. I. Guidi vers. tedesca di Th. Nöldeke pag. 22.

(4) **M.** 13.

(5) **M.** 46.

(6) Il Sachau vuole spiegare questo silenzio sui rapporti ebreo-cristiani come risultato dell'influsso esercitato sul Cronista dalla nuova situazione esistente nel secolo VI e dall'odio che allora regnava fra i cristiani contro i giudei accusati di aver attizzato l'ira di Sapore II contro il cristianesimo. (**S.** 30-31).

che i primi cristiani vi si sono fatti in occasione dei rapporti che avevano cogli Osroeni e cogli Armeni conversando, com'è verosimile, cogli uomini divini che quivi abitavano e prendendone esperienza della loro virtù » (1). Il primo documento storico che parla di cristiani nella Persia è il « Libro delle Leggi delle Regioni » scritto in Edessa da un discepolo di Bardesane nella prima metà del secolo III (2).

Il nostro ragionamento è partito dal supposto che la predicazione del Vangelo nell'Adiabene abbia avuto luogo nel tempo apostolico. Il Cronista, è vero, fa predicare l'apostolo Addai ancora verso l'anno 100; ma è troppo tarda questa data trattandosi di un discepolo di Cristo. Abbiamo toccato la cronologia della Cronaca di Arbela che merita uno studio speciale.

Due punti di riferimento servono a stabilirla. Il secondo vescovo arbelense, Samson, fu ucciso « secondo il maestro Abele sette anni dopo che Cosroe, re degli Arsacidi, fu vinto da Traiano » (3), cioè l'anno 123 d. C. L'undecimo vescovo, Sceria, « morì il giorno sesto nell'estate dell'anno 627 dei Greci » (4) vale a dire l'anno 316. Oltre a ciò di quasi tutti i vescovi ci viene data la durata del governo. Samson, regnò 2 anni: fu consacrato quindi il 121. Prima di lui ci fu una vacanza di 6 anni (5). Quindi il vescovo anteriore, Peqida, morì il 115. Il regno di Peqida fu di 10 anni (6); esso cominciò dunque il 105. Aggiungiamo quei 5 anni nei quali il Peqida fu semplice compagno di Addai, e avremo l'anno 100 per il principio della predicazione di Peqida. Ecco dunque lo schema cronologico:

ADDAI prende come compagno Pequida .	circa 100 d. C.
PEQIDA (*10* anni)	105 115
vacanza (*6* anni)	
SAMSON (*2* anni)	121 *123*

(1) *Hist. Eccl.* II, 8.

(2) « Nè (i cristiani) che sono in Persia sposano le proprie figlie » PS II, 608.

(3) **M.** 5.

(4) **M.** 46.

(5) **M.** 3.

(6) **M.** 3.

Fin qui non vi sono difficoltà, meno quella di far predicare un discepolo di Cristo all'inizio del secolo II.

Per stabilire la cronologia seguente prendiamo come punto di partenza la morte del vescovo Sceria 316 d. C. Non viene indicato il tempo del suo governo: ma lo si fa contemporaneo alla vittoria di Costantino (1). Il suo governo però non cominciò molto prima del 300, poichè il suo antecessore lo si fa contemporaneo di Bahram III (293/4 - 297/8) (2). L'antecessore di Sceria, Aḥa-d-abuj (3) governò per 18 anni. Prima di lui, Sciahlupha, per 15 anni; Hiran per 33 « come mi sembra » (4); Ebed-Msciḥa per 35. Così avremo il seguente risultato:

Ebed-Msciḥa (*35* anni)	(circa 199) (» 234)
Hiran (*33* anni)	(» 234) (» 267)
Sciahlupha (*15* anni)	(» 267) (» 282)
Aḥa-d-Abuj (*18* anni)	(» 282) (» 300)
Sceria	(» 300) *316*

Prendiamo ora il filo da più in alto. A Samson successe Isaac per 13 anni (5). Poscia Abraham 1° per 15. Noe per 16. Seguono 4 anni di vacanza (6). Viene poi Abel, l'antecessore di Ebed-Msciha, il cui governo non viene determinato. Abbiamo così la serie completa di questo primo periodo:

(1) **M.** 42-43.

(2) **M.** 36.

(3) L'etimologia di ܐܚܐ ܕܐܒܘܗܝ = « fratello del padre », cioè figlio incestuoso, data dal Cronista (**M.** 36), viene confermata dall'abitudine dell'incesto fra i Persiani. Cf. *Libro delle Leggi delle Regioni* PS II, 584-586. Barebreo dice che un vescovo di Seleucia, chiamato Aḥa-d-abuj, lo era così per essere « fratello del suo padre » (*Chr. Eccl.* ed. Abbeloos II 24). Non riesco a vedere perchè il Sachau (**S.** 65) traduca: « *Deshalb gab man ihm als Beinamen den Namen Aḥâ-dhabhuhî, d. h. Bruder-seines-Bruders, d. h. desjenigen, der mit seiner Mutter verheiratet war* ».

(4) **M.** 31.

(5) Il Mingana (**M.** 157) mette fra Sansone ed Isaac « 12? » anni di vacanza: ma si tratta di una ipotesi arbitraria.

(6) **M.** 19.

ADDAI prende come compagno Peqida.	circa 100
PEQIDA (10 anni)	105 115
vacanza (6 anni)	
SAMSON (2 anni)	121 123
ISAAC (13 anni)	123 136
ABRAMO 1° (15 anni)	136 151
NOÈ (16 anni)	151 167
vacanza (4 anni)	
ABELE	171 (circa 199)
EBED-MSCIḤA (35 anni)	(» 199) (» 234)
HIRAN (33 anni)	(» 234) (» 267)
SCIAHLUPHA (15 anni)	(» 267) (» 282)
AḤA-D-ABUJ (18 anni)	(» 282) (» 300)
SCERIA	(» 300) 316
GIOVANNI	316 345 (« 35 di Sapore II »)

L'esame dell'esattezza cronologica non finisce qui. Bisogna cercare se i fatti che si narrano come contemporanei ai diversi vescovi, li siano davvero.

Abbiamo ricordato la vittoria di Traiano sopra Cosroe 7 anni prima della morte di Samson [1].

Il vescovo Isaac (123-136) vien fatto a buon diritto contemporaneo di Vologeso II (77/78-146/147) [2]. Allorchè il Cro-

[1] È noto che Traiano in quell'occasione conquistò l'Adiabene (cf. MOMMSEN, *Römische Geschichte* V, 400). La memoria delle conquiste di Traiano si conservava ancora fresca in Babilonia nell'anno 572 (cf. Giovanni di Efeso, vers. tedesca di SCHÖNFELDER, Monaco 1862, p. 251-253).

[2] **M.** 6-7.

nista narra che Raqbacht, il satrapo dell'Adiabene, fu ingannato dai magi con la notizia di un prossimo arrivo di nobili romani ai quali « conveniva preparare un luogo adatto e cena », e che mentre si cenava arrivò un emissario di Vologeso II richiamando subito il satrapo a Ctesifonte per far fronte *viribus unitis* ai ribelli che avevano fatto irruzione per le montagne di Qardo [1] va d'accordo coi documenti greco-romani secondo i quali verso la fine dell'impero di Adriano (117-138) gli Alani fecero incursione nell'Armenia, nella Media e nella Cappadocia e contro essi lottarono Vologeso II e i romani [2].

Il vescovo Abramo 1° (136-151) muore in conseguenza della peste che scoppiò allorchè i romani conquistarono Ctesifonte. Qui ci troviamo dinanzi ad un'anacronismo; poichè da una parte il vescovo morì l'anno 151 e dall'altra Ctesifonte secondo gli storici romani e siriaci fu occupata durante la guerra fra Lucio Vero e Vologeso III negli anni 162-166 [3].

Nel tempo di Abel (171-circa 199) si fa menzione nella Cronaca di una guerra di Vologeso IV contro i Romani, nella quale questi perdettero parecchie contrade [4]. Sembra che questa campagna non possa essere altra da quella sostenuta da Settimio Severo contro i Parti (195-201). Le fonti romane però narrano che in questa guerra furono i Romani che occuparono fra altre regioni la stessa Adiabene [5]. Della guerra di Vologeso IV contro i Persiani commemorata dal Cronista [6] niente trovo negli altri storici.

Bene è riferito al tempo del vescovo Ebed-Msciḥa (circa 199-circa 234) il ricordo di Clemente Alessandrino (circa 152-214).

Invece parlando del vescovo Hiran (circa 234-circa 267) il

[1] Se non vogliamo identificare gli Alani piuttosto con quel popolo barbaro che traversando il mare Caspio cominciò a devastare le regioni dei « ribelli » e a rapirne le donne, sicchè obbligarono i « ribelli » a lasciare i Parti e rivolgere le armi contro quei pirati.

[2] Cf. MOMMSEN, *op. cit.* V, 405.

[3] Cf. AMMIANO MARCELLINO *Rer. gest.* XXIII, 6, 24. La conquista di Ctesifonte ebbe luogo nel 165 (cf. TILLEMONT, *Histoire des Empereurs*, II, 148: MOMMSEN, *op. cit.* V, 408). Fra i siri narrano la guerra fra i Romani e i Parti nei tempi di Marco Aurelio (160-180) Michele il Grande, *Chron* (I, vers. LANGLOIS p. 182) e la *Cronaca di Edessa* (CSCHO ser. 3/IV, p. 4).

[4] **M.** 21.

[5] Cf. TILLEMONT, *op. cit.* III, 15-16.

[6] **M.** 22.

Cronista arbelense commette il grossolano anacronismo di farlo contemporaneo della vittoria definitiva dei Persiani contro i Parti (1), che secondo altri documenti storici e lo stesso Cronista ebbe luogo l'anno 224-226 (2). Nell'ordine delle conquiste dei Persiani si nota un disaccordo fra il Cronista e il Tabari. Secondo questo, Ardascir occupò prima Hamadhan (Ecbatana) poi l'Atropatene, l'Armenia, il Mosul e Babilonia e poi tornò a Ištahar (3): cioè una marcia involgente. La Cronaca di Arbela invece fa perdere ai Parti prima la Mesopotamia, poi Beth Aramaj, poi Beth Zabdaj e Arzum (4); il che significherebbe che Ardascir, seguendo dapprima il corso del Tigri, avrebbe conquistato le regioni di destra e poi, risalendo, quelle di sinistra.

Nel tempo di Hiran si ricorda giustamente il contemporaneo Origene (circa 187-254).

Il Cronista va d'accordo col Tabari nell'asserire che Ardascir, il quale fece erigere pirei per il culto del fuoco (5), si diede il titolo di « Re dei Re » (6). È pure conforme alla storia il culto del Sole promosso da Ardascir. Un'altro anacronismo riscontriamo quando parlando del vescovo Sciahlupha (circa 267-circa 282) lo si fa coevo dell'imperatore Massimino (Giulio Vero 235-238), persecutore dei cristiani (7). È anche sbagliato farlo contemporaneo della morte di Ardascir e dell'intronizzazione di Sapore I (22-IX-241). Però parlando di questo imperatore il Cronista commemora brevemente oltre le ignote campagne contro i Kuarazmeni, i Medi delle montagne, i Gelei, i Dailumei e i Gurganei, anche le guerre contro i Romani (8).

(1) **M.** 28-29.

(2) L'era dei Sassanidi comincia infatti il 26-IX-226. Cf. Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden aus der arabischen Chronik des Tabari,* Leyden 1879. Append. A. Il Cronista di Arbela dice che il regno dei Parti cessò il 27-IV-224 che è il giorno della morte di Artaban. **M.** 29. Si avverte qui una contradizione cronologica del Cronista.

(3) *Op. cit.* 17. 116.

(4) **M.** 28.

(5) **M.** 31 cf. Tabari, *op. cit.* p. 11-17.

(6) **M.** 31 Tabari, p. 15. Il titolo suona in pehlewi « Sciahan-Scia ». Lo ricordano fra altri Amm. Marcellino, *Rerum gestarum,* XIX, 2 e il persiano Afraate, PS I, 300-801.

(7) **M.** 32.

(8) La Cronaca si contenta di dire che Sapore I ebbe frequenti guerre contro i Romani **M.** 33-34. Più particolari di queste famose campagne piene

Nel tempo di Aḥa-d-abuj (circa 282-circa 300) il mauhpata o governatore dell'Adiabene si sarebbe rivoltato contro l'imperatore Bahram III [1]: notizia che non trova eco negli altri storici. Notiamo che in questo tempo viene messa la consacrazione del vescovo di Seleucia Mar Papa [2].

Abbiamo fatto notare la simultaneità del vescovo Sceria con Costantino, la cui visione è conosciuta dal Cronista arbelense. Inoltre si loda la memoria del contemporaneo San Giacomo di Nisibi [3].

Del tempo del vescovo Giovanni (316-345) vengono ricordati dal Cronista l'inizio della controversia ariana, il sinodo di Nicea, la condanna di Ario e la definizione della Filiazione naturale e divina di Cristo. È molto importante notare che nella Cronaca di Arbela non si parla dell'assistenza di vescovi persiani nel concilio di Nicea [4], silenzio che fa sospettare.

---

di trionfi per i Persiani ci forniscono TABARI, *op. cit.* 31-33, *Cronaca di Seert* (PO IV, 220 e ss.) Michele il Grande *Chron* I. vers. LANGLOIS, p. 193; LAND, *Anecd. Syr.* I, 18. Sapore entrò vittorioso in Siria fece molti prigionieri cristiani e li sistemò in apposite città nella Persia. Osserviamo che mentre il Cronista dice che Sapore I era di indole dura (**M.** 33), il TABARI lo fa buono e generoso (*op. cit.* 30-31).

(1) **M.** 36-37.

(2) Cfr. p.

(3) **M.** 45-46.

(4) Eppure Eusebio ci afferma *In vitam Constantini,* III, 7 (ed. HEIKEL, 80, 14): « ἤδη δὲ καὶ Πέρσης ἐπίσκοπος τῇ συνόδῳ παρῆν » e nella lista dei vescovi leggiamo « Giovanni di Persia ». Così la più antica lista dei vescovi conservata in un ms. siriaco del secolo VI (Br. Mus. Add. 14528) ed. F. SCHULTESS, *Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon,* 1908, p. 7. Le liste latine, arabe e armene hanno pure « Giovanni » di Persia. Cf. H. GELZER, HILGENFELD-CUNTZ, *Patrum nicaenorum nomina latine, graece, coptice, syriace, arabice, armenice.* Leipzig 1898, p. 22, 23, 148, 196. Le liste greche e copte fanno questo Giovanni vescovo di Mesopotamia (*ib.* 64. 68). Il testimonio di Eusebio fa prevalere la prima tradizione. Secondo la *Cronaca di Seert* (PO IV, 277) Elia vescovo di Merw e Sciahdost di Tirkani riferiscono che dall'Oriente assistettero al sinodo di Nicea l'arcidiacono Sciahdost, Giacomo di Nisibi, Giorgio di Sindjar e Giovanni di Beth Garmai. La stessa Cronaca aggiunge che il vescovo di Seleucia Mar Papa invitato al concilio e non potendo assistervi per la vecchiaia, inviò Simone (Bar Sabae?) e Sciadost. Lo storico nestoriano Barhadbesciabba (sec. VI) scrive che essendo Simeone « Cattolico » di Persia fu invitato a Nicea: ma perchè i vescovi di

Di una guerra di Sapore II contro i nemici che avevano tto irruzione nelle alte montagne vicino al mare (1) Caspio, ente ci dicono in concreto gli altri documenti: ma se si tratta, om'è probabile, degli Unni, la notizia è verosimile, dato l'atggiamento aggressivo di questo popolo che durante il seolo IV scese dalle regioni caucasiche a devastare le terre ei Romani e degli Armeni.

Niente si narra invece nella Cronaca di Arbela della campagna di Sapore II contro gli Arabi (2).

D'accordo con le migliori notizie storiche, dice il Cronista che Sapore II pauroso di Costantino non mosse la guerra contro i romani se non dopo che ebbe notizia della morte di lui (3). Fu allora che assediò Nisibi. Ma la città fu liberata per le preghiere di S. Giacomo, il quale salendo sopra le muraglie pregò il Signore e subito uno sciame di insetti cadde sopra l'esercito dei Persiani, entrò nel naso dei cavalli e seminò lo scompiglio, obbligando Sapore II a tornarsene (4). Questo primo assedio di Nisibi e la sua liberazione attribuita al vescovo sono perfettamente storici (5). È pure probabile che questo insuccesso determinasse Sapore II a scatenare la per-

---

Persia ricevevano la consacrazione da Antiochia e per ragione di pericoli nella frontiera, inviò una lettera al sinodo per mezzo di Giovanni, vescovo di Arbela e per Sciahdost, suo presbitero, nella quale aderiva a quanto decidessero i Padri (PO XXIII, 205-206). Cf. anche Ebedjesu (Assemani, *Bibl. Or.* I, 89). Non risulta chiaro se quel vescovo di Persia che partecipò al concilio di Nicea fosse stato Giovanni, il vescovo di Arbele. Però non credo si possa negare la presenza di un vescovo, molto probabilmente chiamato Giovanni, nel sinodo dei « 318 » Padri.

(1) **M.** 47.

(2) Cf. Tabari, *op. cit.* 56.

(3) **M.** 48. Stanno d'accordo la *Cronaca di Seert* (PO IV, 288), Tabari, *op. cit.*, Cron. Mari Amr (ed. Gismondi 14), Teodoreto, *Hist. Eccl.* II, 30. Documenti romani affermano che verso l'anno 337 Sapore II reclamò da Costantino le provincie tigritane; il che fu considerato da Costantino come un *casus belli* (cf. Tillemont, *Histoire des Empereurs*, IV, 109-110). La morte di Costantino avrebbe impedito di cominciare la guerra. Checchè ne sia di ciò, il fatto è che le ostilità non si iniziarono finchè visse Costantino.

(4) **M.** 48-49. Il primo assedio di Nisibi fatto da Sapore II fu nel 338.

(5) Cf. P. Peeters, *La légende de saint Jacques de Nisibe*, *An. Boll.* 38 (1920) 285-346. I testi storici sono raccolti nelle pp. 285-291. Il particolare degli insetti appartiene già alla leggenda.

secuzione contro i cristiani, come dice il Cronista [1]. Fin qui l'esame della cronologia del primo periodo. Il risultato ne è il seguente. Il Cronista se anche è riuscito a concatenare bene il tempo di governo dei vescovi di Arbela, è caduto però in frequenti anacronismi. Spostare di alcuni anni il tempo di alcuni vescovi e introdurre vacanze per le quali non esiste nessun fondamento nella Cronaca sarebbe arbitrario nè metterebbe al sicuro l'oggettività; poichè allora pur sincronizzati gli avvenimenti avremmo una serie di vescovi la cui durata non risponde a quella stabilita dal Cronista.

Investighiamo ora due punti di grande importanza storica che si riferiscono a quest'epoca; voglio dire il numero delle sedi vescovili e i maneggi di Mar Papa.

Nel tempo del vescovo Hiran (secondo i nostri calcoli circa 234-circa 267, secondo la Cronaca contemporaneo della vittoria contro i Parti 224): « C'erano, più di 20 vescovi: in Beth Zabdaj, in Karka-d-Beth Seloch, in Kaškar, in Beth Laphat, in Hormizd-Ardascir, in Perath-Maisan, in Hanitha, in Herbath-Gelal, in Arzon, in Beth Niqtor, in Šarqard, in Beth Meskene, in Hulwan, in Beth Qetraje, in Beth Hazzaje, in Beth Ḍailomaje, in Scigar e in altre città. A Nisibi e nelle Urbi (= Seleucia-Ctesifonte) non vi erano ancora vescovi per timore dei gentili » [2].

Nel sinodo tenuto a Seleucia-Ctesifonte nel 410 si riconoscono 31 sedi vescovili delle quali è determinata l'organizzazione [3]. Ecco il risultato del confronto tra le due liste:

[1] Dello stesso parere è O. Braun, *Bibliothek der Kirchenväter*, 22. Bd. pp. VIII IX. Resta però ben inteso che l'occasione prossima fu quella dei sospetti di cospirazione da parte dei cristiani e quella del raddoppiare le cariche fiscali a carico di essi.

[2] M. 30. Per l'identificazione di queste località cf. S. 17-28.

[3] Can. XXI ed. Chabot, *Synodicon Orientale*, 32-36. Cf. la Tavola della pag. 617.

SEDI *SECONDO IL SINODO DI 410*	*SEDI* *SECONDO LA CRONACA DI ARBELA*
SELEUCIA-CTESIFONTE	inesistente
KAŠKAR	KAŠKAR
BETH LAPHAT	BETH LAPHAT
KARKA DE LEDAN	. . . . . .
HORMIZD-ARDASCIR	. . . . . .
SCIUSTERIN	. . . . . .
SCIUS	. . . . . .
NISIBI	inesistente
ARZON	ARZON
ARZON (BETH D'AUSTAN)	. . . . . .
QARDU	. . . . . .
BETH ZABDAJ	BETH ZABDAJ
BETH RAḤIMAJ	. . . . . .
BETH MOKSAJE	. . . . . .
PHERAT	. . . . . .
KARKE (DE MAISAN)	. . . . . .
RIMA	. . . . . .
NEHARGUR	. . . . . .
ARBELA	ARBELA
BETH NUḤADRA	. . . . . .
BETH BAGAS	. . . . . .
BETH DASEN	. . . . . .
RAMONIN	. . . . . .
BETH MAHQART	. . . . . .
DABARINOS	. . . . . .
KARKA-DE-BETH SELOCH	KARKA-DE-BETH SELOCH
SCEHARQART	ŠARQARD
LASOM	. . . . . .
AREWAN	. . . . . .
RADANI	. . . . . .
HARBAGELAL	GELAL?
. . . . . .	SCINGAR
. . . . . .	BETH NIQTOR
. . . . . .	BETH MESKENE
. . . . . .	HULWAN
. . . . . .	BETH QETRAJE
. . . . . .	BETH HAZZAJE
. . . . . .	BETH DAILOMAJE

Notiamo che non è tanto strano che 8 delle sedi segnate nella Cronaca non esistessero per il momento nel 410, subito dopo l'accanita persecuzione di Sapore II. Al sinodo di Seleucia-Ctesifonte del 424 assiste per la prima volta, che sappiamo, un vescovo di Maškene di Qardu [1], che potrebbe essere identificato con il Beth Meskene del Cronista. Nel sinodo dell'anno 554 appare Pusai, vescovo di Holwan [2], il Hulwan della Cronaca. Finalmente nel sinodo del 676 assiste un vescovo di Beth Qatraje [3]. Ma siamo andati troppo lontano. Nel celebre Martirologio siriaco conservato in un ms. dell'anno 411 si menzionano fra i martiri del tempo di Sapore II i vescovi di Seleucia-Ctesifonte, Hormizdardascir, Karka-de-Beth Seloch, Beth Laphat, Pherat de Maisan, Kaškar, Halwan, Sciarhqart e Arbela [4]. Negli atti dei martiri di Tur Brain (Br. Mus. Add. 12, 174, fol. 347) si fa anche menzione di un vescovo di Harbath Glal [5], forse la Gelal del Cronista. Invece le sedi di Scingar, Beth Niqtor, Beth Hazzaje e Beth Dailomaje non ho potuto trovarle nei documenti dei secoli IV e V [6].

Riassumendo: la notizia sulle sedi vescovili fornita dal Cronista ottiene in parte una certa conferma da documenti posteriori di un secolo e mezzo. D'altra parte però riesce un po' strana, data l'abitudine della Chiesa, la scomparsa definitiva in due secoli di distanza di quattro sedi episcopali così antiche.

Passiamo ora all'intricata questione dei maneggi di Mar Papa intorno alla preminenza della sede di Seleucia-Ctesifonte.

(1) Chabot, *op. cit.* 43. Cf. G. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*. Leipzig 1880, p. 41, nota 343.

(2) Chabot, *op. cit.* 109.

(3) *Ib.* 216.

(4) PO X, 24. La *Cronaca di Seert* (PO IV, 236) dice che nel tempo di Sciahlupha e Papa erano dottori egregi i vescovi di Bassora, Gundisapore, Kaškar, Maisan, Deir Mahraq, Schuster (Tostar) e Susa. La stessa Cronaca (*ib.* 221-222) riferisce che i cristiani deportati da Sapore I ebbero un vescovo in Gundisapore e che Yaransciar era allora la sede del primo vescovo della Persia. Non sono riuscito a identificare questa città. Negli Atti dei Martiri (Bedjan, II, 316-324) si menziona Eliodoro vescovo di Beth Zabdaj.

(5) G. Hoffmann, *op. cit.*, p. 9. 46. 52. 56. 261.

(6) Potrebbe darsi che il Beth Hazzaje della Cronaca sia l'Hormizd-Ardaschir del sinodo che, secondo il Martirologio menzionato, si trovava in Beth Huzzaje (PO X, 24).

Il documento più antico in proposito è il rapporto del vescovo Agapito nel sinodo di Seleucia-Ctesifonte nell'anno 424. Secondo lui nel tempo dell'egregio Mar Papa alcuni vescovi indocili e cattivi furono corretti dal vescovo di Seleucia-Ctesifonte. Allora essi l'accusarono dinnanzi al buon Mar Miles e agli altri vescovi, i quali sorpresi nella loro semplicità, diedero contro Mar Papa sentenza di deposizione e destituzione. Mar Papa indignato per tanta ingiustizia colpì colla sua mano il Vangelo dicendo: « Parla, parla, Vangelo! ». Ma per questa mancanza di rispetto fu subito preso da malori nel corpo. Questa punizione confermò i vescovi nella loro condanna e così scrissero un rapporto e ne distribuirono molti esemplari in diversi luoghi. Una di queste copie venne alle mani dei « Padri Occidentali », i quali dopo avervi rilevato delle calunnie, pronunziarono sentenza di deposizione e destituzione contro tutti quei vescovi che fecero da accusatori e testimoni nel processo contro Mar Papa. I vescovi virtuosi che si trovarono nel processo furono invece risparmiati, giacchè si riconobbe che essi erano stati ingannati dai perversi per procedere contro « il Patriarca ». Parimente fu invalidato tutto quel che fecero i vescovi contro Mar Papa. In conseguenza dichiararono i Padri Occidentali: « Mar Papa sarà proclamato a capo di tutti nel libro dei viventi e tutti i suoi predecessori saranno proclamati dopo di lui. Sapendo noi che Mar Simeone, posto in luogo di Mar Papa al tempo della perversione del pontificato (ܪܫܢܘܬܐ), è un uomo virtuoso e divino, il quale con la forza fu costretto a ciò dall'adunanza, divenga egli l'arcidiacono di Mar Papa e lo serva nell'amore e timore di Dio: e noi consentiamo a ciò che, quando Mar Papa se ne andrà fuori di questo mondo a trovare il Maestro, Mar Simeone sieda sul trono di Mar Papa e prenda il governo patriarcale » (1). Notiamo prima di passare innanzi l'anacronismo di parlare di « patriarca » e « patriarcato » nei primi decenni del secolo IV e diciamo che di tutto questo litigio non vi è neanche un indizio negli autori occidentali; specialmente eloquente è il silenzio del contemporaneo Eusebio. Osserviamo finalmente che non troviamo modo di determinare chi fossero quei « Padri occidentali » che sentendosi al disopra dei vescovi

(1) Chabot, *op. cit.*, pp. 46-47.

di Persia giudicano collegialmente e cassano la sentenza dei colleghi persiani.

Se il rapporto del sinodo ridonda, come abbiamo visto, in onore di Mar Papa, il racconto che ne fa il Cronista di Arbela è invece sostanzialmente diverso e sfavorevole al vescovo di Seleucia-Ctesifonte. Mette conto di trascriverlo per intero: « Nell'Oriente, Papa, il vescovo delle Urbi (Seleucia-Ctesifonte), che abbiamo menzionato sopra, del quale abbisognavano alcuni per gli affari esteri dal momento che abitavano nella città regia, pretese di arrogarsi il dominio sopra tutti i vescovi, quasichè ci fosse bisogno di un solo capo. Ma gli si opposero in questo i preti delle Urbi e tutto il popolo, i quali domandarono che per ciò fosse dichiarata la sua deposizione (καθαίρεσις). Anche Simone, suo arcidiacono si indignò del fatto e lo fece sapere a Miles dei Susi e ad Aqeb-Alaha di Karka-de-Beth Seloch e a molti altri. Allora Papa s'impaurì poichè i parenti di Simone erano molto affini al re e godevano di stima universale. Egli scrisse ai vescovi dell'Occidente, specialmente al vescovo di Edessa, di nome Sada ([1]). Ma tutti i vescovi lo [cioè Mar Papa] favorirono perchè credevano che egli fosse forte e potente e gli promisero di aiutarlo presso il re dei re Costantino. Poichè videro che sarebbe una bella cosa che il vescovo della città regia avesse la preminenza sopra tutti i vescovi dell'Oriente. Gli scrissero dunque una lettera in questo senso in nome proprio e in nome del re e dei magnati dell'Oriente. Gli scrissero che siccome nell'Occidente soggetto all'impero dei Romani c'erano diversi Patriarchi, l'antiocheno e il romano e l'alessandrino e il costantinopolitano, così nell'Oriente sottomesso al regime dei Persiani, era giusto che ci fosse almeno un Patriarca. Dio... permise che il proggetto di Papa fosse eseguito. Fu dunque scelto un uomo completamente ignaro come capo universale di tutti i vescovi e di tutti i cristiani della terra dell'Oriente. Tutti i vescovi assentirono a ciò che era stato determinato dall'Occidente » ([2]). Simone non riconobbe mai questo governo, anzi tentò di invalidarlo per mezzo dei suoi parenti. Ma Papa

([1]) Questo riferimento può servire per determinare il tempo di questi maneggi. Sada fu consacrato vescovo di Edessa dopo il 314 e morì prima del 325. Cf. *Chr. Edessae* (CSCHO ser. 3/IV, p. 5).

([2]) **M.** 44-45.

riuscì a convincerlo promettendo al padre di Simone di designare il figlio come successore dopo la sua morte.

Prima di passare innanzi facciamo alcune riflessioni. Il silenzio degli storici romani specialmente di Eusebio intorno all'appello a questi Padri o vescovi dell'Occidente e intorno a questo messaggio dei vescovi di Persia a Costantino è completamente inesplicabile in così esagerato panegirista dell'Imperatore. Neanche lo stesso Costantino nella sua lettera a Sapore II scritta certamente dopo questa faccenda ([1]) fa la minima allusione a quest'appello. Nell'anno 344 scrisse Afraate per incarico di una adunanza ecclesiastica una lettera (la 14 omelia) ([2]) indirizzata ai vescovi, ai chierici e ai fedeli della regione di Seleucia-Ctesifonte, nella quale con aria di autorità e con severi biasimi riprende gli abusi di quella comunità. Ora è difficile capire come i sudditi avessero ardito rimproverare così severamente la diocesi primaziale. Aggiungiamo il grossolano anacronismo di parlare dei « patriarcati » di Antiochia e di Roma e sopra tutto del « patriarcato » di Costantinopoli, allora semplice diocesi vescovile. Per non dire niente dell'incongruenza involta nella domanda dei vescovi; che cioè Costantino così penetrato delle idee cesaropapiste si fosse immischiato autoritativamente nella controversia ecclesiastica di un altro impero. Questi gravi difetti ci fanno rigettare come poco sicura tutta la versione che del litigio di Mar Papa ci fornisce la Cronaca di Arbela.

Col tempo le versioni si moltiplicano e finiscono con imbrogliare completamente l'episodio di Mar Papa ([3]).

([1]) Eusebio, *in Vitam Constantini* (IV, 9-13). Cf. Sozomeno, II, 15.

([2]) PS I. 573 e ss.

([3]) La nestoriana *Cronaca di Seert* (PO IV, 298) narra che in occasione di una briga fra Mar Papa e i suoi fedeli, costoro consacrarono vescovo e metropolita Simone. Allora Papa acceso di collera gli disse: Cristo non te la perdonerà se non sei martire. Al che rispose Simone dicendo che era stato costretto. « I greci » scrissero allora a Papa domandandogli che perdonasse all'innocente Simone, il quale sarebbe stato il vicario suo. Papa acconsentì e gli concesse il *ius successionis*. Poi i vescovi lo consacrarono metropolita. La Cronaca di Maris e Amr, anch'essa nestoriana, racconta che Mar Papa fu accusato specialmente da Mile di aver ordinato due vescovi per una diocesi, il che fu biasimato dai padri occidentali (ed. Gismondi, p. 7). Ma la stessa Cronaca fa menzione della versione raccolta nella *Cronaca di Seert* (ib. 14). Il giacobita Barebreo non è più chiaro. Secondo lui Papa con-

In questo periodo della Cronaca di Arbela ci sono poi altri episodi e notizie di molto minore importanza per la storia il cui accertamento storico ci è completamente impossibile. Ricordiamone alcune. La festa che gli adoratori del fuoco celebravano nel mese di Ijar (= maggio) chiamata Sciar-ab-gammud, nella quale si radunavano presso una fontana coi servi ai quali davano da mangiare mentre essi si astenevano da ogni cibo finchè un bambino non fosse stato sacrificato coll'estrarne il fegato e gettarne il cadavere in acqua ([1]).

Nel tempo del vescovo Isaac (123-136) Raqbacht, satrapo o governatore dell'Adiabene si fa cristiano, e soffre persecuzione dai magi. Isaac edificò una grande chiesa esistente ancora al tempo del Cronista ([2]).

Abraham (136-151) ebbe anche a patire una persecuzione di carattere locale ([3]).

Noe (151-167) guarisce miracolosamente il figlio di Raz-sciah, capo di un villaggio, ed ottiene la conversione di costui.

Di quel tempo è la descrizione di un episodio con sfumature certamente fantastiche nel quale rileviamo l'adorazione, del resto sconosciuta, del terebinto ([4]) e la proibizione di versare il sangue ([5]) intorno ad esso.

In memoria del vescovo Noe (151-167) fu costruita in Arbela una chiesa il cui impiazzamento si conservava ancora nel sec. VI. In quel tempo Vologeso IV alla testa di 120.000 soldati va

---

sacrato nel 266 intervenne nel concilio di Nicea. Ma nel 334 si radunarono i vescovi orientali e lo accusarono di cattiva amministrazione e di atti turpi. Egli non si difese; ma in uno spergiuro gli si inaridì la mano. Barebreo conosce alcuni secondo i quali Papa fu deposto, altri che invece affermano lui non essere stato destituito (*Chr. Eccl.* ed. Abbeloos, II, 27-32). Ancora nel campo apocrifo e leggendario si trovano le pretese lettere di Mar Papa tradotte e studiate da O. Braun, *Der Briefwechsel des Katholikos Papa von Seleucia, Zeitschr. f. kath. Theologie.* XVIII, 1894, pp. 163 ss. 546 ss.

([1]) **M.** 4. Il Sachau (**S.** 37) pensa che questa descrizione contenga molte inverosimiglianze.

([2]) **M.** 6-10.

([3]) **M.** 11.

([4]) Ci è soltanto noto che i Persiani avevano fama di mangiare spesso il frutto del terebinto (delle volte in modo rituale) per il che erano chiamati τερεβινθόφαγοι. Cf. Pauli-Wissowa, *Realenzyklopädie des klassischen Altertums,* ad vocem « Terebinthus ».

([5]) **M.** 14-17.

contro i Persiani. La battaglia ha luogo nel Corasan. I Parti vinti si danno alla fuga inseguiti dalla cavalleria persiana. Ma in un momento di disperazione i Parti attaccano i Persiani e li costringono a fuggire fino al mare [1]. Questa è una notizia affatto nuova. Notiamo che il satrapo di Adiabene Narsaj non accompagna nella guerra i Parti, il che fu seguito, come rappresaglia, dalla devastazione dell'Adiabene e dalla morte del satrapo [2]. Il satrapo Sciahrat va invece coi Parti nella guerra contro i Romani la quale si conchiude con un patto non sfavorevole ai Parti. Ma lo stesso Sciahrat fa alleanza coi Persiani poco dopo per lottare contro i Parti. In una parola si osserva una politica di equilibrio alternante, del resto molto verosimile data la situazione geografica dell'Adiabene [3].

Al vescovo Sciahlupha vien fatta operare una miracolosa guarigione e convertire in questo modo molti idolatri [4]. In quel tempo un cristiano dell'esercito di Sapore I, certo Ganzqan, domanda al vescovo di Arbela di andare a visitare i cristiani di Seleucia-Ctesifonte. Dopo 4 anni di prigionia fra i beduini arrivò alla capitale, dove Sciahlupha ordinò un sacerdote: vi rimase ben due anni [5]. Rientrato in Adiabene consacrò insieme col vescovo di Beth Zabdaj vescovi di Herbath Gelal e Rassonin, nell'eparchia di Adiabene.

Il satrapo Gufrasnasp si ribella contro Bahram IV — ribellione taciuta dal Tabari — e soltanto con un'insidia è vinto dal duce persiano Zarhasp [6]. In quel tempo era vescovo di Arbela Aḥa-d-abuj, il quale fu invitato dai cristiani di Seleucia-Ctesifonte a far loro una visita. Infatti il vescovo di Arbela d'accordo col vescovo di Sus scelse « col consenso di tutto il popolo » l'arameo Mar Papa e lo fece vescovo della capitale dell'Impero [7].

Per tutte queste notizie ci mancano altri documenti di controllo. Per decidersi in qualche modo sulla loro credibilità bisogna apprezzare nell'insieme il valore storico di questo

(1) **M.** 21-22.
(2) **M.** 25.
(3) **M.** 28.
(4) **M.** 32-34.
(5) **M.** 34.
(6) **M.** 36-38.
(7) **M.** 41.

primo periodo della Cronaca di Arbela. Una relazione di carattere storico, nella quale non mancano alcune notizie confermate espressamente da altre fonti o rese probabili da considerazioni oggettive, nella quale però si ammettono elementi leggendari, si commettono gravi anacronismi essi narrano particolari falsi o meno conformi alle circostanze storiche, può essere ritenuta come storica, ma non senz'altro come indiscussa e certa, specialmente dove essa fosse l'unica garante dei fatti.

2° Periodo: 340-ca. 430.

Questo periodo è stato studiato dal P. Peeters [1], il quale ha fatto un accurato confronto delle notizie della Cronaca con le più antiche relazioni dei martiri dell'Adiabene, anteriori quasi tutte al Cronista arbelense. Ecco in breve il risultato della sua inchiesta: « *Au milieu du VIe siècle, l'auteur de la* Chronique d'Arbèle *n'en a utilisé qu'un petit nombre. Parmi celles qu'il n'a pas lues, quelques-unes sans doute, comme la légende de mâr Qardag, n'avaient pas encore vu le jour. Mais d'autres et tout d'abord la Passion d'Acepsimas, existaient déjà au début du Ve siècle puisque Sozomène les a connues. L'historiographe attitré de l'église d'Arbèle est moins bien renseigné que cet étranger sur les martyrs les plus illustres de sa ville et de sa province* » [2]. Io faccio mie le idee del P. Peeters [3]. e quindi mi risparmio di dilungarmi in questa ricerca. Noterò che la cronologia tanto di questo periodo quanto del terzo non offre generalmente difficoltà per quello che riguarda la conformità coi fatti. Nel tempo di Maranzcha (346-375) si menziona la guerra di Sapore II contro i Romani nella quale i Persiani assediarono di nuovo Nisibi. Si tratta certamente del terzo assedio di Nisibi nel tempo di Giuliano l'Apostata [4], il

[1] *Anal. Boll.* 431, 1925, pp. 261-304.

[2] *Ibid.* 303.

[3] Mi permetterei ciò non ostante di fare qualche riserva riguardo ad affermazioni secondarie che il P. Peeters fa nel suo studio ma che per niente compromettono, a mio giudizio, la verità del suo apprezzamento sulla Cronaca di Arbela.

[4] Bisogna notare che secondo il Cronista questa guerra cominciò l'anno 351 (cf. **M.** 57) mentre le altre fonti collocano il terzo assedio di Nisibi nell'anno 350.

quale ci viene testimoniato da altri documenti coevi ([1]). Sapore II non potè conquistare Nisibi e dovette correre a difendersi da popoli che traversando il Mare Caspio minacciavano le sue terre ([2]).

Al tempo di Subḥaljesu (375-406) si loda la memoria di Mar Teodoro Mopsuesteno « l'Interprete », che insegnò la dualità di persone (ܡܕܒܪܢܘܬܐ) in Cristo ([3]) e fu il primo maestro di Nestorio. Di costui si dice poi falsamente che versò anche il suo sangue per l'ortodossia.

3° Periodo: circa 400 - circa 500.

Il primo vescovo di questo periodo è Daniele (406-430). È curioso che il Cronista non ci dica dell'opera svolta in questi anni da Maruta di Maiferqat, quantunque anche egli conosca il sinodo celebrato al tempo di Mar Isaac l'anno 410 ([4]). Viene invece menzionata la persecuzione dei cristiani nel tempo degli imperatori Jezdegerd I (399-420) e Bahram V (420-438). La Cronaca assicura che questa persecuzione diede luogo ad una guerra fra Persiani e Bizantini, finchè si fece un armistizio e si concesse una reciproca libertà religiosa ([5]). Altri storici bizantini e orientali corroborano queste allusioni del Cronista arbelense ([6]).

([1]) Cf. A. Rücker, *Bibl. der Kirchenväter, Ephräm der Syrer*, I, p. 246 e ss. La notizia più preziosa è quella del testimone S. Efrem.

([2]) Non mi risulta con chiarezza chi fossero questi popoli: si trattava degli Unni?

([3]) **M.** 62.

([4]) Negli atti di questo sinodo leggiamo la firma del vescovo di Arbela Daniele (Chabot, *Synodicon Orientale*, p. 35).

([5]) **M.** 62-63.

([6]) Sozomeno (IX, 4) parla di un armistizio di 100 anni fra romani e persiani. La *Cronaca di Seert* dice che Arcadio inviò Maruta da Jezdegerd per persuaderlo a cessare dalla persecuzione (PO V, 317-318). Del resto ci è noto anche dal Tabari il carattere crudele di quest'imperatore (*op. cit.* 73-74. 94). Questo Cronista ci parla pure d'una ambasciata di Teodosio, fratello dell'imperatore, presso Jezdegerd, per ottenere la pace ai Romani (*ib.* 90-91) Michele Magno dice nella *Cronaca* (II vers. Langlois 13, 15) che al tempo di Bahram ci fu una persecuzione generale e una guerra fra Romani e Persiani. Cf. Agapio, *Kitab al-Uwan*. PO VIII, 407.

Incominciato un periodo di pace — narra il Cronista — Mar Jaballaha convocò un sinodo generale. Si tratta del concilio di Seleucia-Ctesifonte del 420. Il Cronista ci avverte che Daniele, impedito da malattia, non potè assistervi, e infatti manca la sua firma negli Atti di questo sinodo (1); mentre la troviamo in quelli del sinodo del 424 (2), al quale ci dice la Cronaca che egli siasi recato (3). Appare certo che il Cronista di Arbela conosce gli Atti di questi primi sinodi, poichè molto giustamente riferisce la costituzione del metropolitato di Arbela con Beth Nuḥadra, Beth Begaš, Beth Dasan, Ramonim, Beth Bahqart e Dabarina come sedi suffraganee, il che fu stabilito nel can. XXI del sinodo del 410 (4), e la definizione del sinodo del 424, nella quale i Padri dichiararono il primato del patriarca di Ctesifonte sopra tutti i vescovi dell'Oriente nel modo in cui Pietro era stato il capo degli apostoli (5).

Il Cronista fa qui una breve allusione all'intervento del « secondo Faraone », Cirillo, contro il « martire » Nestorio.

Nei venti anni del vescovo Reḥima (430-450) il Cronista è stranamente povero di notizie. Della sua attività altro non ci dice se non che ordinò preti e diaconi, che celebrò un sinodo dell'eparchia e lavorò nella conversione degli infedeli (6). Questo vuoto viene riempito con un ricordo del concilio di Efeso nel quale « l'empio Cirillo » stabilì una persona (ܦܪܨܘܦܐ) e una natura (ܟܝܢܐ) in Cristo.

Si attenderebbe che nella misura in cui i fatti si avvicinano al tempo della composizione della Cronaca essa dovesse aumentare le notizie e i particolari sulla vita ecclesiastica di Arbela. Ma nel lungo pontificato di Abbusta (450-498) ben poco riusciamo a sapere sulla sua diocesi e cioè: che, secondo la tradizione, Abbusta edificò 25 chiese; che egli insieme al vescovo di Karka-de-Beth Seloch propose al « Cattolico » Mar Baboj che si radunassero ogni anno tutti i vescovi di Beth Garmai per celebrare solennemente la festa dei martiri del tempo di Jezdegerd; che Abbusta non potè assistere al sinodo

(1) Chabot, *Syn. Or.* 42.
(2) *Ib.* 43.
(3) **M.** 63.
(4) Chabot, *op. cit.* 33.
(5) *Ib.* 49-50. Cf. **M.** 63.
(6) **M.** 64 65.

convocato da Mar Acacio, nè a quello di Mar Babaj [1], che finalmente egli rinnovò la cattedrale di Arbela e la abbellì splendidamente [2]. E queste sono tutte le notizie che su un pontificato di 48 anni ha saputo darci il Cronista arbelense ad appena un secolo di distanza!

La Cronaca commemora « l'ortodossia » di Iba, vescovo di Edessa, e la espulsione degli allievi persiani fatta dopo la morte di « quell'uomo perfetto ». I persiani tornati in patria vi fondarono molte scuole. Barsauma di Nisibi ritenne in questa città Narsaj [3] ed edificò una grande scuola per i numerosi allievi. Narsaj spiegò tutta la Scrittura senza sviarsi dalla dottrina del Mopsuesteno. Dall'Adiabene vi andarono molti a studiare e fra essi il futuro vescovo, Giuseppe. Allora si divise la Chiesa in due fazioni: quella degli occidentali che abbassarono la divinità e proclamarono una natura in Cristo e quella degli orientali con due nature e « un prosopo » [4].

In quel tempo morì Piroz, re dei Persiani, nel mese di agosto mentre si recava alla guerra contro gli Unni [5]. Bisogna notare che il Cronista di Arbela è l'unico Autore siriaco che faccia il re Piroz molto favorevole ai cristiani [6], mentre la Cronaca di Maris e Amr [7], la Cronaca di Seert [8] e quella di Michele Magno [9] testificano la persecuzione di Piroz. L'Arbelense tace anche la tragica uccisione del « Cattolico » Mar Baboj [10].

[1] Negli Atti del sinodo di Mar Babaj (497), Giuseppe, che secondo la Cronaca era sacerdote ancora ed inviato di Abbusta, firma come « vescovo di Arbela » (Chabot, *Syn. Or.* 66). Nella stessa lista però il notario Sidura sottoscrive in nome di Abbusta « metropolita di Hedayeb [= Adiabene] » (*ib.* 68).

[2] **M.** 66-68.

[3] Sull'arrivo di Narsaj a Nisibi vid. Barhadbesabba (PO IX, 605-611. Cf. *idem* (PO IV, 384-386) Mich. Magn. *Cron.* (II, vers. Langlois 123).

[4] **M.** 66-67.

[5] Cf. Pseudo-Zacharia (CSCHO ser. 3/VI p. 14-16) e Josua Stilita (ed. Wright 8-9) Tabari (*op. cit.* 120) lo dice ammazzato con 4 figli e 4 fratelli quando lottava contro i Toccaristani di Haital. Cf. anche Mich. Magn. (II, 155).

[6] **M.** 67. Il musulmano Tabari fa il Piroz giusto e religioso (*op. cit.* 118).

[7] Ed. Abbeloos p. 36-37.

[8] PO VII. 107.

[9] II, 123-124. 126. Cf. Labourt, *Le christianisme...* 119.

[10] Noto anche il silenzio del Cronista sull'incidente che secondo la *Cronaca di Seert* (PO VII, 114-115) e Barebreo (*Chr. Eccl.* II, 67-69) sarebbe accaduto fra Barsauma e il vescovo di Arbela.

Il vescovo Giuseppe (498-510) si recò ventunenne alla scuola di Nisibi dove presso Narsaj imparò tutta la Scrittura secondo la dottrina del Mopsuesteno ([1]).

Fu in quel tempo che Qawad fece la guerra contro i Romani, il cui imperatore era Anastasio. I Persiani presero ai Romani parecchie città fra cui Amida e Resaina; ma prima di finire la guerra dovettero tornarsene in patria per difenderla dagli Unni ([2]).

Il Cronista di Arbela ricorda la morte di Narsaj, il quale fu sostituito nella cattedra da Eliseo di Quzbo ([3]). In queste notizie la Cronaca va d'accordo con la storia.

Viene poi un episodio lungamente descritto. Giuseppe, vuole ritirarsi nella solitudine dei monti per dedicarsi alla vita eremitica. Prima di andarsene raduna il suo clero e gli comunica il suo progetto. L'idea del vescovo dispiace a tutti e causa turbamento in tutta l'eparchia. Il clero impotente a ridurre il suo vescovo scrive al « Cattolico » Mar Sila, e questi indirizza al vescovo di Arbela una lettera che il Cronista trascrive. In essa non vi è niente di rilevante sotto il rispetto critico o storico. Mar Sila con ragioni spirituali cerca di persuadere Giuseppe a non ritirarsi dal suo gregge. Notiamo l'allusione che si fa agli avversari di Dio i quali in quei giorni con idee belle ma nocive alla perfezione inducono un numero incalcolabile di gente alla setta degli Euchiti o Messaliani. Giuseppe, da vero ubbidiente, restò nel suo posto ([4]).

Siamo arrivati all'ultimo vescovo di Arbela commemorato dal Cronista, Mar Ḥenana, il quale fu consacrato nel 510, firma nel sinodo del 544 ([5]), ma viene sostituito nel sinodo del 554

([1]) **M.** 69.

([2]) L'unico che dà come causa della cessazione della guerra l'irruzione dei « Goti » — e non degli Unni — è Josuè Stilita (p. 72-73). Lo stesso Autore parla altrove della guerra fra Qawad e i Romani (p. 37-44. 65). Cf. anche Tabari (*op. cit.* 146), la Cron. di Maris e Amr (p. 41), e quella di Michele Magn. (II, 154. 157-159) quella di Edessa (CSCHO ser. 3/IV p. 8) e sopra tutti lo Pseudo-Zacaria (CSCHO ser. 3/VI p. 15-24).

([3]) Così anche l'autorevole testimonianza di Barhadbesabba (PO IV, 387-88). Più confusamente la Cron. di Maris e Amr (p. 39) e Barebreo (*Chr. Eccl.* II, 77) ricordano come successore di Narsaj, Abraamo o Giuseppe Huzita. Sappiamo che Abraamo fu il successore di Eliseo, il quale insegnò per 7 anni.

([4]) **M.** 70-72.

([5]) Chabot, *Syn. Or.* 94.

da Mar Mesciabbeha [1]. Nel tempo di Ḥenana deve essere stata scritta la nostra Cronaca. Ḥenana fu discepolo di Narsaj nella scuola di Nisibi e compose diversi trattati. In quel tempo, morto Eliseo fu sostituito da Mar Abraham, amico di Narsaj, che dirige la scuola con ogni cura » [2].

Il Cronista riferisce che allora si radunarono i discepoli e i lettori della scuola di Nisibi e stabilirono regole speciali per il Maggiordomo (ܪܒ ܒܝܬܐ), poichè era entrata la confusione nell'Amministrazione della scuola [3]. E qui il Cronista ci aggiunge che Ḥenana, sapendo di questo disordine amministrativo venne a Nisibi e colla sua prudenza ristabilì l'armonia in quell'affare. Riesce difficile a credersi questo intervento del vescovo di Arbela in un affare che non apparteneva alla sua eparchia, intervento poi ignorato dagli altri documenti.

Il Cronista descrive poscia in tratti generali e lamenta lo scisma prodotto dalla consacrazione simultanea dei due rivali Narsaj ed Eliseo per il « Cattolicato » di Seleucia-Ctesifonte [4]. Sembra che Ḥenana abbia riconosciuto Narsaj [5]. Ad ogni modo egli sentì nel suo animo la divisione dei cristiani e confortò i fedeli titubanti. Poi un altro viaggio a Nisibi dove Ḥenana « ripara molte divisioni »; durante il suo soggiorno a Nisibi Ḥenana è sostituito ad Arbela da Paolo, vescovo di Beth Nuhadra e futuro metropolita di Nisibi. Questo vescovo era stato dato dal maestro di Nisibi Abramo a Ḥenana perchè divenisse maestro di una scuola di bambini, ufficio che egli disimpegnò per lo spazio di 30 anni; nè lo lasciò se non dietro precetto del « Cattolico » Mar Aba il quale dopo il suo ritorno

(1) *Ib.* 109.

(2) **M.** 73.

(3) Di queste regole per il maggiordomo non abbiamo notizia. Gli altri statuti della scuola di Nisibi furono promulgati parte il 21 ottobre del 496 e parte nel 590. Cf. J. B. Chabot, *L'école de Nisibe, son histoire, ses statuts. Journal de la Société Asiatique,* 1896, ser. 9/VIII, p. 43 e ss.

(4) **M.** 74. Cf. su ciò Labourt, *op. cit.* 160 e ss.

(5) Infatti quando Paolo sostituì per qualche tempo il vescovo di Arbela si dice di lui che egli aveva eletto Narsaj (**M.** 75). I Cronisti posteriori, certamente a torto, dicono che fra gli elettori di Narsaj vi fu Paolo, metropolita di Arbela. Cf. Labourt, *op. cit.* 160. Ma, come abbiamo visto, nel sinodo del 544 è ancora Ḥenana il metropolita di Arbela.

da Beth Huzzaje lo fece vescovo di Nisibi [1]. Notiamo una volta di più quest'assenza dalla diocesi propria e questo soggiorno in Nisibi di 30 anni, che non ha trovato eco negli altri e non scarsi documenti sulla scuola di Nisibi. Se non si trattasse di un coevo, si direbbe che il Cronista di Arbela abbia confuso lo Ḥenana, vescovo di Arbela con il celebre maestro Ḥenana di Nisibi.

Riassumendo l'impressione di questo periodo, osserviamo più armonia nelle notizie della Cronaca con le altre fonti storiche, ma ci fa meraviglia che il Cronista, quasi contemporaneo degli eventi, sia così scarso nelle notizie riguardanti la diocesi di Arbela, e manchi di colore locale. Del resto sugli avvenimenti civili ed ecclesiastici che egli ci narra, troviamo ben poco che non ci fosse già noto dagli altri documenti.

Ed ora ecco il mio giudizio generale sul valore storico della Cronaca di Arbela. Un documento nel quale vi sono notizie confermate da altri scritti storici, nel quale non si omettono i punti meno gloriosi della Chiesa e dei vescovi, nel quale però si ammettono elementi leggendari, si commettono anacronismi gravi, si tacciono avvenimenti il cui silenzio non è spiegabile, si narrano fatti che contradicono alla verità o riescono inverosimili nel complesso storico, un documento che non aumenta di particolari e di notizie a misura che si avvicinano i tempi descritti non manca d'importanza per la storia, ma non può essere invocato come argomento di valore apodittico o dimostrativo allorchè si tratta di notizie che soltanto da esso vengono fornite. In una parola: ci troviamo dinanzi ad un documento di mediocre autorità storica, che quindi deve essere adoperato con cautela.

I. Ortiz de Urbina, S. I.

(1) **M** 75.



Ela-Aḳaba einst . . . . .



. . . . . und jetzt

ELA-AḲABA

Die Geschichte einer altchristlichen Bischofsstadt

Es werden nicht allzu viele sein, denen diese beiden Namen mehr als andere geographische Namen besagen. Wenn man vom Studium der Heiligen Schrift her weiss, dass die Israeliten auf ihrem Zuge vom Sinai nach Kanaan an Ela vorbeizogen, dass dieses Ela heute el-Aḳaba heisst und am östlichen Arm des Roten Meeres liegt, so dürfte das schon fast alles sein. Mehr kann man auch nicht aus den gewöhnlichen Atlanten und Lexika erfahren.

Am 1. Juni 1933 wurde der Rektor der Anima in Rom, Prälat Dr. Alois Hudal, vom Hl. Vater zum Titularbischof von Ela ernannt. Dieser Umstand und ein Besuch im heutigen Aḳaba, der Stätte des alten Ela, waren die Veranlassung, das was von der Geschichte dieser altchristlichen Bischofsstadt zu erfahren war, aufzuspüren und zusammenzustellen. So mag diese Arbeit einigem Interesse begegnen, umsomehr als es die erste Geschichte eines Titularbistums darstellt. Sie will auch dazu beitragen: ne memoria pereat illarum ecclesiarum quae virtutum splendore et religionis prosperitate olim floruerunt, etsi modo temporum vicissitudine et iniuria pristinam amiserint fulgentem gloriam [1].

I. Das biblische Ela und seine Geschichte bis zur Römerzeit.

Das Rote Meer, das Asien von Afrika trennt, wird in seinem nördlichen Teil durch die keilförmig vorgeschobene Sinaihalbinsel in zwei Arme gespalten. Der westliche ist der Meerbusen von Suez, den östlichen nennen unsere Atlanten den

[1] Der Heilige Vater in seiner Ernennungsurkunde des Titularbischofs von Ela.

Meerbusen von Akaba. In den ältesten Zeiten schon lagen an der nördlichsten Stelle dieses östlichen Armes zwei in der biblischen Geschichte wohlbekannte Städte, Asiongaber und Ela.

Noch nicht der Name der Stadt selbst, wohl aber die Gegend, wird zum ersten Mal in der Hl. Schrift erwähnt im 1. Buch Moses. Das dort erwähnte El-Paran (1), das südlich von den Bergen von Seïr und östlich von der Wüste liegen soll, ist sehr wahrscheinlich schon unser Ela. Der Name El-Paran ist, wie auch Elath, Aila, Eloth (2) wohl sicher abzuleiten vom hebräischen Wort « אַיִל = ail » = Palme (3). Wie auch heute noch ein grosser Palmenhain die Zierde des Ortes bildet, so hat also schon in grauer Vorzeit die Palme der Ansiedlung sogar den Namen gegeben. El-Paran war damals Kriegsschauplatz. Die Choriter, die in den Höhlen des Gebirges von Seïr wohnten, wurden hier am elanitischen Meerbusen von Chodorlahomor und den mit ihm verbündeten Königen geschlagen. Chodorlahomor war der König von Elam, einem Volke, das noch östlich des Tigris wohnte. Elam darf also nicht, wie es später oft geschah, mit Ela verwechselt werden.

Ela selbst finden wir unter demselben Namen, unter dem wir es gewöhnlich nennen, zum ersten Mal erwähnt in Gen. 36, 41 (im gleichen Zusammenhang wiederholt in 1 Chron. 1, 52). Hier sind die Namen der Stammesfürsten der Edomiter nach ihren Geschlechtern und Wohnsitzen aufgezählt. Dabei tritt zum ersten Mal ein Stammesfürst von Ela in die Geschichte ein.

Diese beiden Erwähnungen, die uns nur die Existenz einer Ansiedlung beweisen und die Abstammung seiner Bewohner von Esau verraten, führen uns nahe an das 3. Jahrtausend v. Chr.

In der Zeit des Einzugs der Israeliten in Kanaan hören wir von Ela aus dem Munde des Moses selbst (4). Im 40. Jahre nach dem Auszug aus Ägypten war das Volk der Israeliten

(1) *Gen.* 14, 5.

(2) Wir werden später noch sehen, unter welch verschiedenen Namen diese Stadt in der Geschichte erscheint.

(3) Gesenius-Buhl, *Hebr. u. aram. Handwörterbuch*[17], Leipzig, Vogel, 1921, אַיִל, אֵילַת. Dr. Friedr. Tuch, *Bemerkungen zu Gen. C. 14* (*Ztschr. d. deutsch-morgenl. Gesellschaft.* 1 [1847], 161-194), S. 169 ff.

(4) *Deut.* 2, 8.

im Lande Moab jenseits des Jordan, angekommen. Beim Anblick des Gelobten Landes, das er selbst nicht betreten durfte, lässt der Führer der Gottesvolkes die einzelnen Stationen des Befreiungszuges im Geiste noch einmal vorüberziehen. « Wir zogen da », so sagt er, « an unseren Brüdern, den Söhnen Esaus, die zu Seir wohnen, vorüber, auf der Arabastrasse an Elath und Asiongaber vorbei, machten dann einen Bogen und schlugen den Weg nach der Wüste Moab ein ». Das hebräische Wort « Araba », das hier im Text steht, ist auch heute noch die arabische Bezeichnung für dieses grosse Tal, das die Jordansenke vom Toten Meer bis nach Ela zum Roten Meer fortsetzt. Der eigentliche Bericht über diese Wüstenwanderung der Israeliten von Agypten nach Kanaan, der auch die Angabe der einzelnen Stationen aufführt ([1]), erwähnt nur Asiongaber ([2]), nicht aber Ela.

Wie schon in diesen ersten Zeiten, so gehörte Ela auch in der Folgezeit zum Gebiet der Edomiter, der Nachkommen Esaus. Da es am Kreuzungspunkt der Karawanenstrassen von Ägypten, Arabien und der Mittelmeerküste lag, war es für den See-, wie für den Karawanenhandel immer von grösster Bedeutung. So musste es auch ein Zielpunkt sein für die Ausbreitungsbestrebungen des israelitischen Reiches. Mit der Unterwerfung Edoms durch *Davids* Feldhauptmann Joab ([3]) wurde dieses Ziel denn auch wirklich erreicht.

König *Salomon,* Davids Nachfolger, baute Ela und Asiongaber zu Handelshäfen aus. Er schloss zu diesem Zweck mit dem König Hiram von Tyrus, der ihm ja zum Tempelbau schon Libanonzedern geschickt hatte, einen Vertrag. Die Israeliten hatten bisher noch keinen Zugang zum Meer gehabt, so hatten sie auch weder Schiffe noch Schiffsleute, die mit dem Meer vertraut waren. Beides sollte Hiram dem Salomon besorgen. Als alles fertig war, kam Salomon selbst nach Ela. Seine Schiffe fuhren nun von hier bis nach Ophir,

([1]) *Num.* 33, 35 f.

([2]) Von dieser Stadt, die oft neben Ela miterwähnt wird, ist heute gar nichts mehr erhalten, nicht einmal der Name, wenn nicht das Wâdi Ghudhyun oder 'Asyun, das in der Nähe von Ela ist, ihren Namen als einzigen Rest verbigt. (ROBINSON Ed., *Palästina u. die südlich angrenzenden Länder*. Halle, 1841, I. S. 280).

([3]) 2 *Sam.* 8, 14; 3 *Kön.* 11, 15 f.

einem Lande, dessen Lage man heute nicht mehr mit Sicherheit angeben kann (man denkt an Arabien, Indien oder Afrika), um von dort für ihn Gold zu holen (1).

Unter König *Joram* (849-842), dem 5. Nachfolger Salomons, erhoben sich die Edomiter. Sie fielen von Juda ab und setzten einen eigenen König ein. Ein Kriegszug Jorams gegen sie misslang, Edom blieb selbstständig (2). Diesen Abfall musste Juda natürlich schwer empfinden, es bedeutete für das Land den Verlust seines ganzen Seehandels.

Jorams 3. Nachfolger, *Amasias* (797-789), bereitete nun sorgfältig den Krieg gegen Edom vor und es gelang ihm auch, die Edomiter entscheidend zu schlagen. Das machte ihn so stolz, dass er nun dem Nordreich Israel auch den Krieg erklärte, der aber mit seiner Niederlage endete (3). Trotz seines Sieges über Edom war es aber Amasias nicht geglückt, bis Ela vorzudringen.

Erst seinem Sohn *Azarias* (= Ozias, 789-738), der mit 16 Jahren schon König geworden war, gelang es, Ela wieder an Juda zu bringen. Er baute die zerstörte Stadt wieder auf und befestigte sie (4).

Dieser Erfolg war jedoch nur von kurzer Dauer, schon unter *Achaz* (736-721), seinem 2. Nachfolger, wurde Ela wieder der Gewalt der Juden entrissen. Im syro-ephraimitischen Krieg eroberte es Razon, der König von Aram. Er vertrieb die Juden aus Ela und gab es den Edomitern zurück, die zum Dank dafür dem syrischen Bündnis beitraten (5). So verlor das Königreich Juda für immer seinen einzigen Hafen und Zugang zum Meer.

Ela aber teilt nun von da an, wie ganz Edom, das Schicksal all der angrenzenden Länder. Aber seine Bedeutung als Handelsstadt behielt es immer bei.

Als 734 der Babylonierkönig *Tiglatpilesar* in Syrien einfiel, unterwarf sich Edom sofort dem siegreichen König, mehr aus Angst, als aus Zuneigung und freiem Willen; denn schon 712 trat es mit dem Judenkönig dem antiassyrischen Bündnis bei,

(1) 3 *Kön.* 9, 26-28; 2 *Chron.* 8, 17 f.

(2) 2 *Chron.* 21, 8-10.

(3) 4 *Kön.* 14, 7-14; 2 *Chron.* 25, 11-24.

(4) 4 *Kön.* 14, 22; 2 *Chron.* 27, 2.

(5) 4 *Kön.* 16, 6.

bis der Assyrerkönig *Sanherib* durch die Einnahme von Tyrus seine Macht bewies. Da beeilte sich auch Edom wieder dem König Tribut zu schicken. So schwankte es immer hin und her zwischen Unterwerfung und Auflehnung. Als Handelsstadt Edoms hat Ela das auch alles miterlebt. Schliesslich ging das Land auch mit auf im grossen assyrischen Reich, das alle anliegenden Länder verschluckte.

Aber auch dieses mächtige Reich zerfiel allmählich wieder.

Da drangen die *Nabatäer*, ein nordarabischer Stamm, im Bewusstsein ihrer siegreichen Kraft weiter nach Norden vor und besetzten die ganze Arabasenke, an deren südlichstem Ende Ela liegt, mit allen Nachbargebieten. Zur Zeit der persischen Alleinherrschaft waren sie bereits eine ansehnliche Macht. Ihre Hauptstadt war Petra, das allmählich zum bedeudendsten Handelszentrum Syriens wurde. Kein Zweifel, dass auch Ela seiner günstigen Lage wegen einen grossen Anteil an diesem Handel hatte.

Die Nabatäer hatten auch grosse Sympathien zu ihren Nachbarn, den ihnen stammverwandten Juden, aber auch enge, freundschaftliche Beziehungen mit den Griechen.

Zur Makkabäerzeit (175-135 v. Chr.) war die Freundschaft mit den Juden besonders eng ([1]), es mag dies auch die Zeit sein, in der viele der verfolgten und im Kriege gefangenen Juden ([2]) nach Ela kamen und dort sich dann später in einer Kolonie zusammenschlossen, die wir noch in der mohammedanischen Zeit dort finden.

Aus derselben Zeit haben wir noch die Schilderung des *Agatharchides* von Knidos, der um 160 v. Chr. Schulmeister in Alexandrien war. Sein Bericht wurde 100 Jahre später ganz wörtlich von *Diodorus Siculus*, einem Geschichtsschreiber der Augusteischen Zeit, in seine griechisch geschriebene Weltgeschichte übernommen ([3]). Agatharchides ([4]) be-

([1]) 1 *Macc.* 5, 25; 9, 35.

([2]) 1 *Macc.* 3, 41; 2 *Macc.* 8, 11. 25; Josephus Flavius, *Antiquitates iud.*, 12, 7, 3 (§ 299); ed Niese, III, S. 123; Dr. F. C. Movers, *Das phönizische Altertum*, III, 1. Berlin, Dümmler 1856, S. 73.

([3]) *Diodori Bibliotheca Historica.* 3, 43. 3-5. recogn. Vogel, Lipsiae, Teubner 1888 S. 331.

([4]) Agatharchides, *De mari erythraeo*, 5. 88. Siehe Mullerus Carolus, *Geographi graeci minores*, I. Paris, Didot 1855, S. 178.

anderen Stelle (1), wohnen die Laeaniten, die ihm den Namen gegeben haben. Ihre Residenzstadt (regia) heisst Agra (?) und am Golf liegt Laeana, oder wie andere sagen, Aelana. Als bemerkenswert führt er noch 4 verschiedene Schreibweisen für den Namen der Golfes an: neben « Aelaniticus » heisse er noch « Laeaniticus », Artemidorus nenne ihn « Alaeniticus », Juba « Leaniticus ».

Sein Zeitgenosse, der jüdische Geschichtsschreiber *Josephus Flavius,* benützt bei seinen Angaben als mittelbare oder unmittelbare Quelle die Hl. Schrift, aus der er besonders die Bedeutung Elas unter Salomon herausgreift und die Eroberung durch Razon. Der überlieferte griechische und lateinische Text bringt wieder mehrere Varianten für den Namen der Stadt: Ἔλα, Ἴλα, Hila, Αἴλα und Ἠλαθούς, Ailath (2).

Roms Machthunger begnügte sich bald nicht mehr damit, die Nabatäer nur als Tributvolk zu haben, Kaiser Trajan verwandelte im Jahre 105 « Arabia petraea » in eine römische Provinz. Im Roten Meer, also in Ela, richtete er eine Flotte ein, um durch sie die Küsten Indiens verwüsten zu können (3). Das ist die Zeit, in der *Claudius Ptolemäus* die vollkommenste antike Erdkunde und Erdkarte anfertigt und die erste zusammenhängende Darstellung der römischen Provinzen gibt. Auf der 4. Karte Asiens trägt er am Ende des Arabischen Meerbusens « Elana » ein, im 5. Buch, Kapitel 17 bringt er unter « Arabiae Petraeae situs » die dazugehörigen Angaben (4). Der Name Elana ist für diese Zeit der gebräuchliche. Auch *Dionysius,* der Perieget, wohl ein Zeitgenosse Hadrians (5), der

(1) VI, 28 (32), 156. S. 494 f.

(2) *Antiquitates iud.* VIII, 6, 4; § 163 f. IX, 12, 1: § 245. ed. Bened. NIESE, Berolini, Weidmann 1887, S. 212 u. 318.

(3) *Eutropi Breviarium ab Urbe condita,* 8, 3, rec. Franc. RUEHL, Lipsiae, Teubner 1909, p. 55.

Hieron. *ad Eusebii Chron.* Lib. II. PL 27, 461 2. Siehe auch:

Ammiani Marcellini, *Rerum gestarum libri,* 14, 8, 13, ed. V. GARDTHAUSEN, Lipsiae, Teubner 1874. p. 30.

Rufi Festi Breviarium rerum gestarum pop. Rom. 14, 3. ed. Wendelinus FOERSTER, Vindobonae, Hoelder 1874, p. 14.

Dio Cassius 68. 146.

(4) Cl Ptolemaei Alex., *Geographiae libri 8.* Ed. Gerard. MERCATOR, Amsterodammi, Nicolai 1605, p. 141.

(5) Friedr. LÜBKERS, *Reallexikon d. klass Altertums,* Leipzig, Teubner 1914, S. 297; Dionysius 13.

eine Geographie in Hexametern schrieb, kennt es unter diesem Namen (1), und von ihm ging er dann auch in die lateinischen Übersetzungen seiner Geographie von Avienus (2) und Priscianus (3) über.

Der Verlust der Unabhängigkeit und die Umwandlung in eine römische Provinz erschütterte weder die Bedeutung dieses Landes, noch seinen Reichtum; erhöhte vielmehr beides. Denn mit der römischen Herrschaft kommt nun auch die römische Verwaltung, kommt römischer Handel. Petra wird Zentrale, Ela Kreuzungspunkt der Karawanen, die von Syrien, von Palmyra, dem Transjordanland, und von Gaza, Jerusalem, Hebron, von Ägypten und der « Arabia felix » kamen und dorthin zogen. Die Zugangsstrassen nach Ela werden nun zu römischen Heerstrassen ausgebaut, besonders die zwei Hauptstrassen nach Petra und Gaza, die auch in der Peutingertafel (4) als wichtige Hauptstrassen aufgeführt sind. Uns sind heute noch Meilensteine der nach Ela führenden Strassen erhalten, sie tragen folgende Aufschrift (die Abkürzungen ergänzt!):

IMP(erator) CAESAR
DIVI NERVAE F(ilius) NERVA
TRAIANUS AUG(ustus) GERMA(nicus)
DACICUS, PONT(ifex) MAXIM(us),
TRIB(unicia) POT(estate) XV, IMP(erator) VI, CO(n)S(ul) V,
P(ater) P(atriae), REDACTA IN FORMAM
PROVINCIAE ARABIA VIAM
NOVAM A FINIBUS SYRIAE
USQUE AD MARE RUBRUM
APERUIT ET STRAVIT PER
C. CLAUDIUM SEVERUM
LEG(atum) AU/G(usti) PR(o) PR(aetore) CO(n)S(ulem) DES(ignatum)

(1) Vers 295. MULLERUS a. a. O. II 1861, S. 161.

(2) Rufus Festus Avienus (um 366), v. 1103. MULLERUS, II, S. 187, auch bei: TOBLER Titus - MOLINIER Aug., *Itinera hierosolymit. et descriptiones Terrae Sanctae*, I, 1 u. 2. Genevae, Fick 1877, 1880, S. 115.

(3) Priscianus Grammaticus (um 450), v. 867. MULLERUS, II, 197. TOBLER S. 162.

(4) Dr. Konrad MILLER, *Weltkarte des Castorius, genannt die Peutinger'sche Tafel*. Ravensburg, Maier 1888. 9. Abschnitt.

Dieser Stein, der noch ziemlich unversehrt die ganze Inschrift trägt (bis auf die nach AU- folgenden Worte) stammt nach diesen Angaben aus dem Jahre 110-111 und wurde gefunden südlich von Kerak im Wâdi Ḳleita in der Richtung also nach Ela. Es gibt auch noch mehrere andere solcher Meilensteine (1).

Über diese Zeit der römischen Herrschaft, die sich ja noch in die christliche Zeit hinein erstreckt, bringen auch die Kirchenväter und Kirchenschriftsteller viele Angaben. Wir finden erwähnt die Heerstrasse Gaza-Hebron-Ela (2), die Strasse von Syrien und Petra, an ihr liegt Ela « in decimo a Petra milliario contra orientem » (3). In der Gegend, die diese Strassen berühren, von Eleutheropolis (heute Beijt Dschibrîn) bis Petra und Ela, wohnen die Leute wegen der allzu grossen Hitze in Höhlen und unterirdischen Wohnungen (4). Ela selbst ist oft erwähnt in dieser Zeit. Es ist zur See 12000 Stadien von Clysma (Suez) entfernt, am Ende des arabischen Meerbusens (5), den man das Rote Meer nennt (6), es liegt am äussersten Ende Palästinas, an der südlichen Wüste (7), besitzt wie Klysma und Berenike (Asiongaber?) einen Seehafen (8), war einst ein berühmter Handelsplatz, aber auch jetzt noch geht der Schiffsverkehr nach Indien und Ägypten von hier

(1) *Rev. Bibl.* 6 (1897), S. 295. Siehe auch: Rudolf Ernst Brünnow und Alfred Ernst Domaszewski, *Die Provinz Arabia,* Strassburg, Trübner. I, 1904, S. 85. Andere Inschriften noch: Brünnow, I, S. 29, 38, 42, 83-86; II, 226, 312, 314-317.

(2) Eusebius und Hieronymus, *Onomasticon: « Asason-Thamar »*. Klostermann Erich, Eusebius Werke III, 1. Leipzig, Hinrich 1904, S. 8/9. PL 23, 908.

(3) Eusebius und Hieronymus, *Onomasticon: « Elath »*. Klostermann, S. 94 f. PL 23, 943.

(4) Hieronymus in Abdiam 5 f. PL 25, 1105.

(5) Agathemerus (Geograph d. 5 Jahrh.) 4, 14. Mullerus, II, S. 475.

(6) Procop von Gaza (christlicher Sophist um 520) zu 4 *Kön.* 14, 22. PG 87, 1193.

Theodoret (386-458) quaest. 44 in 4 *Kön.* PG 80, 777.

Philostorgius (arianischer Kirchengeschichtsschreiber 364-425) *Hist. eccl.* PG 65, 483.

(7) Eusebius u. Hieronymus, *Onomasticon: « Ailath »*. Klostermann 6/7. PL 23, 907.

(8) Epiphanius († 403) *lib. II adv. haer.* (siehe Reland 525/6).

aus ([1]). Bei den vielen Namen, die wir schon bisher für Ela kennen gelernt haben, ist es kein Wunder, dass man auch Elam als Namen für Ela betrachtet ([2]).

Zum Schutz der Stadt im äussersten Südosten des Reiches kam nach Ela natürlich auch römisches Militär. Das war besonders notwendig. als im 3. Jahrhundert arabische Stämme gegen die Grenzen der römischen Provinz vorstossen wollten. Die 10. römische Legion mit dem Beinamen Fretensis ([3]), die seit Vespasian in Jerusalem stationiert war, wurde nach Ela verlegt ([4]). Dort war sie auch noch zur Zeit des Eusebius und Hieronymus ([5]). Wenn die Stadt « Mohaila », die in der « Notitia Dignitatum » vor Ela erwähnt wird, nur eine Verschreibung für Aila ist, oder eine Zusammenziehung von Mo(= ab)-Aila, so hätten wir für Ela noch eine Abteilung berittener einheimischer Bogenschützen anzunehmen. Panciroli hat unter Mohaila unser Ela gesehen. Eine Meile vor der Stadt, so berichtet um das 15. Jahrh. der ägyptische Geschichtsschreiber al-Maḳrîzî ([6]), stand ein Triumphbogen des römischen Kaisers, hier stand auch ein römischer Zollposten.

So ist trotz des Mangels wichtigerer Angaben durch diese wenigen Notizen, die uns die alte Geschichte von dieser Stadt aufbewahrt hat, doch hinreichend das Bild entworfen, das die Stadt dem jungen Christentum darbot. Es ist das bunte Völkergemisch einer modernen See- und Handelsstadt des Altertums ([7]), das die Mauern der Stadt zusammenhalten. Eine Zu-

([1]) Theodoret in Jer. 49, 34. PG 81, 735, und Eusebius u. Hieronymus, *Onomasticon: Ailath.* Klostermann, 6/7. PL 23, 907.

([2]) Theodoret in Jer. 49, 34. 38. PG 81, 735, 737, Eusebius u. Hieronymus, *Onomasticon: Ailath.* Klostermann 6/7 PL 23, 907.

([3]) Nach Mommsen ist der Beiname abzuleiten vom Fretum Siculum, an dessen Küste sie wohl längere Zeit gestanden oder eine hervorragende Waffentat vollbracht habe.

([4]) Brünnow, III (1909), S. 275 f.

Pauly-Wissowa, *Real.-Encyclopädie d. klass. Altertumswissenschaft,* XII, col. 1671-1678. Legio X.

Notitia dignitatum imp. Rom. Orient., XXXIV, 30. ed. Panciroli. Gamonetus 1623, S. 216/7. ed. Otto Seeck, Berolini 1876, S. 73.

([5]) Eusebius u. Hieronymus, *Onomasticon,* Klostermann, S. 6/7. PL 23, 907 f.

Hier. ad *Ez.* 47, 18. PL 25, 478.

([6]) Siehe den Bericht des al-Maḳrizi auf S. 67.

([7]) *Ib.*

sammensetzung, wie sie ähnlich auch Alexandrien hatte, das nur bedeutend grösser war. Ähnlich wie diese Stadt lag auch Ela am Berührungspunkt zweier Erdteile, Asiens und Afrikas, und war durch Gaza mit Europa verbunden. Es hatte also Beziehungen mit der ganzen damals bekannten Welt.-Hauptsächlich war es bewohnt von den arabischen Nabatäern. Aus alter Zeit mag es auch noch Edomiterblut bewahrt haben. Das nahe Afrika hat sicher manche Schwarze hieher geworfen. Eine Judenkolonie war da. Indische und griechische Händler tauschten hier ihre Waren aus, wenn ihre Schiffe anlegten oder ihre Karawanen durchzogen. Vielleicht gab es auch griechische, d. h. von griechischen Pädagogen geleitete Schulen. Zuletzt kommt noch der Römer der Kaiserzeit und seine Kultur. — Man sagt, dass sich in einer so bunt gemischten Stadt gewöhnlich eher die schlechteren und minderen Eigenschaften und Gewohnheiten der einzelnen Rassen und Nationen verbreiten und zusammenaddieren, als die guten. Soll davon Ela eine Ausnahme gemacht haben?

In dieses Ela tritt also das Christentum ein.

Theodoret ist sicher im Irrtum, wenn er Ela mit Elam verwechselt und beides für dasselbe hält, und infolgedessen das Wort Gottes beim Propheten Jeremias (1): « Ich errichte meinen Thron in Elam » auf unser Ela anwendet. Aber sein Zeugnis ist ein Beweis, dass das Christentum auch in Ela seine heilende und heiligende Wirksamkeit ausgeübt hat, wie überall, wo es recht gelehrt und gelebt wird. Denn Theodoret glaubt von Ela sagen zu können: « Gott hat nun wirklich dort seinen Thron, da sich die Stadt zur Frömmigkeit bekehrt hat. So ist also auch in diesem Sinn die Prophezeiung wahr » (2).

II. Das christliche Ela.

Wann das Christentum in Ela Eingang fand, können wir nicht mehr genau feststellen. Es ist in keiner Quelle überliefert. Wir gehen aber sicher nicht fehl in der Annahme, dass das Kreuz des Christentums spätestens mit dem Adler der

(1) Jer. 49, 38.

(2) Theodoret in Jer. 49, 38. PG 81. 737.

römischen Legionen in Ela aufgepflanzt wurde und dass die römischen Heerstrassen zugleich die Wege der christlichen Glaubensboten wurden.

Ela wurde also wohl schon früh Sitz einer christlichen Kirche, früher schon, als die Quellen davon sprechen. Nur vier Bischöfe des altchristlichen Bistums sind uns bekannt durch ihre Unterschriften unter die Akten mehrerer Konzilien.

Der erste bekannte Bischof von Ela unterschrieb an 38. Stelle ([1]), unter den übrigen Bischöfen Palästinas, die Akten des 1. allgemeinen Konzils von Nicäa im Jahre 325. Die Unterschrift lautet einfach: Πέτρος 'Αιλᾶς. Interessant ist auch hier wieder die Überlieferung des Namens der Stadt in den verschiedenen Abschriften und Übersetzungen: in den lateinischen heisst es: ailensis, uillensis; Aili, achili, ahili; Ahila, maioma!, ja in eine Gruppe der Kodizes hat sich sogar eingeschlichen Scythopolis, scythopolitanus ([2])! Im Griechischen: Αἰλᾶ; im Koptischen: ialôn ([3]); im Arabischen und im syrischen Text von Nitra: Ailas; in syrischen Text des *Ebedjesu Sobensis:* Ainas; im Armenischen: Yaule ([4]).

Gegen Ende des 3. Jahrhunderts wurde die römische Provinz Arabia von Diocletian in zwei Provinzen zerlegt: in eine nördliche, Arabia Bostra, und eine südliche, Arabia Petra ([5]). Der nördliche Teil kam zu Syrien, der südliche Teil, zu dem auch Ela gehörte, wurde an das Palästina diesseits des Jordan angeschlossen, das ebenfalls um dieselbe Zeit in zwei Provinzen geteilt wurde. Für die Provinz Arabia Petra entsteht dann allmählich der Name Palästina salutaris und gegen Anfang des 5. Jahrhunderts Palästina tertia. Wir finden Palästina tertia

([1]) In anderen Abschriften als 24., 35., 39., 41.!

([2]) Cuthbertus Hamilton Turner, *Ecclesiae occid.lis monum.a iuris antiq.ssa,* fasc. 1, pars 1. Oxonii 1899, S. 46 f.

([3]) C. Lenormant, *Specilegium Solesmense,* ed. Pitra, I. Paris 1852, S. 516. 529. Solche Irrtümer der Abschreiber kommen auch öfter vor: « Basulon » statt « Zabulon », « Diutia » statt « Lydda »!

([4]) Labbe Ph.-Cossart Gabr.-Mansi, *Sacrosancta Concilia.* Florenz 1759, II, S. 69. *Patrum Nicaenorum nomina,* ed. Henr. Gelzer, Henr. Hilgenfeld, Otto Cuntz, Lipsiae, Teubner. 1898.

([5]) Brünow, III, S. 273-280.

Paul de Rohden, *De Palaestina et Arabia provinciis romanis quaestiones selectae.* Dissertatio, Berlin 1885. V. *Quo tempore Palaestina divisa sit,* p. 22. 30.

zum ersten Mal angeführt im Codex Theodosianus in einem Gesetz, das 409 erlassen wurde (1).

Diese Einteilung wurde auch die Grundlage der kirchlichen Einteilung in Metropolitankirchen. Palaestina Prima hatte ihren Metropolitansitz in Cäsarea am Meer, Secunda in Scythopolis (= Beisân), Tertia in Petra. Zum Metropolitanbistum Petra gehörten folgende Bischofssitze, deren Lage heute vielfach nicht mehr bestimmt werden kann: Augustopolis, Arindela, Parochmuchi (Χαραχμούδα), Ariopolis, Mapses, Elusa, Zaura (Ζώορα), Birosamon (Βιροσάβων), Elas, Pentacomia, Mamopsora, Metrocome (Μητροκωμία), Salton Jeraticon (2).

Diese Einteilung bestand also schon zur Zeit des 4. allgemeinen Konzils von Chalzedon im Jahre 451, das sich gegen Eutyches richtete. Auch an diesem Konzil nahm ein Bischof von Ela teil, es ist der zweite, dessen Namen wir kennen, Beryllus. In der 1. actio unterschreibt er als 71. von 343 Bischöfen. Ela heisst in den verschiedenen Akten wieder: Ἀιλᾶ, Ἀειλᾶ, Alalae, Aili, Ahilae (3). In der 2. (3). actio unterschreibt er als 58. von 305 Bischöfen (4), in der 4. finden wir auch den Namen Palaestina Tertia erwähnt: als 111. (von 158) unterschreibt Βήρυλλος ὁ εὐλαβέστατος ἐπίσκοπος Αἰλᾶ Παλαιστίνης τρίτης (5), in der 15. Sitzung steht sein Name an der Spitze der 6 anwesenden Bischöfe der Palaestina tertia (6), zuletzt finden wir ihn in der 16. Sitzung (7).

Der dritte Bischof, den wir kennen, ist Bischof Paul, der im Jahre 536 am Konzil gegen Anthimus und andere Häre-

(1) *Codex Theodosianus*, VII, 4. 30. *De erogatione militaris annonae.*

(2) Reland S. 201/2.

Descriptio parochiae Ierusalem (ungefähr um 460). Tobler, I, S. 323-325.

Siehe auch: Georgius Cyprius (6. Jahrh.) *Descriptio orbis Romani*, ed. Gelzer. Leipzig, Teubner 1890, n. 1045-57.

(3) Labbe-Mansi, VI, col. 567/8.

Schwartz Ed., *Acta Conciliorum oecumenicorum.* Tom. II. Vol. 1, pars 1. Berolini et Lipsiae, Walter de Gruyter 1933. S. 57.

(4) Die Handschriften zählen die 2. u. 3. actio verschieden, darnach auch die Ausgaben:

2.: Labbe-Mansi, VI, col. 941/2.

3.: Schwartz, T. II, V. 1, P. 2. S. 71 (267).

(5) Labbe-Mansi, VII, col. 31/32. Schwartz, T. II, V. 1, P. 2. S. 103 (299).

(6) Labbe-Mansi, VII, col. 403.

(7) Labbe-Mansi, VII, col. 431/2.

tiker in Jerusalem teilnimmt und die Akten unterschreibt ([1]). Le Quien ([2]) und nach ihm Gams ([3]) glauben diesen Bischof als Paul II. bezeichnen zu müssen. Paul I. nennen sie den Schüler des hl. Sabas und früheren Vorsteher des Klosters Sabellium. Aber Vailhé ([4]) hat bewiesen, dass diese beiden identisch sind. Von diesem Paul erzählt Cyrillus von Scythopolis (= Beisân) in seiner Biographie des hl. Sabas ([5]). Der Heilige hatte im Jahre 492 das Kloster Castellium (heute Khirbet Mird, 4 km nö. von Mar Saba in der Wüste Juda) gebaut. Wohl im Frühjahr 493 fand dessen Einweihung statt. Als ersten Vorsteher bestimmte der Heilige einen alten Einsiedler Paulus, dem er als Verwalter seinen Schüler Theodor an die Seite gab. Paulus starb bald, und Theodor wurde sein Nachfolger. Dieser nahm dann seinen Bruder Sergius und seinen Onkel Paulus in sein Kloster. Sergius wurde nach dem Tode Theodors dessen Nachfolger, wurde aber dann zum Bischof von Amathunt (heute Amate in der transjordanischen Ebene) ernannt. Ihm rückte Paul als Klosteroberer nach, der dann einige Jahre das Kloster leitete, bis er selbst Bischof von Ela wurde. Sein Nachfolger im Vorsteheramt mag wohl noch in Kastellium gelebt haben, als Cyrillus die Biographie des hl. Sabas schrieb (556-8). Man müsste die Amtszeit der Klostervorsteher wohl zu sehr beschränken, wollte man mit Le Quien Bischof Paul, den wir auf dem Konzil von Jerusalem im Jahre 536 treffen, schon wieder als Nachfolger des ehemaligen Oberen von Kastellium auf dem Bischofstuhl von Ela bezeichnen.

Im demselben Jahr 536, in dem dies Konzil in Jerusalem stattfand, hielt man auch in Konstantinopel eine Synode. Auch hier war Ela vertreten; Johannes, durch Gottes Erbarmung Priester und Mönch, unterschrieb hier auch für alle Mönche Ailas im Dritten Palästina ([6]).

([1]) Labbe-Mansi, VII, col. 1175/6.

([2]) Mich. Le Quien, *Oriens Christianus*, III. Paris, Typogr. Regia 1740, col. 759/60.

([3]) Pius Bonif. Gams OSB, *Series Episc. eccl. cath.* Regensburg, Manz 1873, S. 454.

([4]) *Échos d'Orient*, III (1900) 338.

([5]) Cyrillus Scythopol., *S. Sabae Vita*, ed. J. B. Cotelerius in *Historiae Graecae Monumenta*, III. Paris 1686. S. 257 f.

([6]) Labbe-Mansi, VIII, col. 995 und 1022.

Von einem 4. Bischof, Johannes, zur Zeit des Einfalles der Mohammedaner, werden wir später noch hören.

Ausser dieser sehr lückenhaften Bischofsliste wissen wir von der christlichen Kirche in Ela, von der Anzahl der Christen, vom religiösen Leben, wenig. Einige Mosaiksteinchen nur haben sich aus dem sicher einst farbenprächtigen Bild gerettet.

Um das Jahr 320, so berichtet uns der hl. Hieronymus ([1]), lebte in Ela ein sehr angesehener und reicher Mann, namens Orion. Dieser aber war vom Teufel besessen und zwar von einer ganzen Legion böser Geister. Hände, Hals, Seite und Füsse hatte man ihm Ketten umfesselt; aus seinen grimmigen Augen blitzte es wild. So brachte man ihn zum hl. Hilarion. Der ging gerade mit den Brüdern auf und ab um ihnen eine Schriftstelle auszulegen. Da befreite sich Orion aus seinen Fesseln und den Händen seiner Begleiter und stürzte sich hinterrücks auf den Heiligen. Man fürchtete schon, Orion möchte den durch Fasten aufgeriebenen Körper des Mönches zermalmen. Der Heilige aber sprach lächelnd: « Schweiget und überlasset mir meinen Meister im Ringkampf ». Dann beugte er seine Hände über die Schulter zurück, berührte Orions Haupt, ergriff ihn am Haar und zwang ihn vor seinen Füssen auf die Erde. Dann hielt er ihm beide Hände fest, trat mit den Füssen auf Orions Füsse und rief wiederholt aus: « Ihr sollt gefesselt und gepeinigt werden, ihr bösen Geister! » Der Besessene heulte und beugte den Nacken nach hinten, sodass er mit dem Scheitel die Erde berührte. Hilarion aber betete: « Herr Jesu Christe, erlöse den Unglücklichen, erlöse den Gefangenen! Du kannst ebenso viele, wie einen einzigen besiegen ». Da vollzog sich etwas Unerhörtes. Aus dem Mund des *einen* Menschen vernahm man *verschiedene* Stimmen, welche an das verworrene Geräusch erinnerten, das eine Volksmenge verursacht. So wurde dieser Mann geheilt. Nicht lange darauf kam er, begleitet von seiner Frau und seinen Kindern zum Kloster, mit Geschenken beladen, um seinem Dank Ausdruck zu verleihen. Hilarion aber lehnte ab mit dem Hinweis

([1]) Hieronymus, *Vita Hilarionis* PL 23, 37. Deutsche Übersetzung in: Dr. Ludw. SCHADE, *D. hl. Kirchenvaters Euseb. Hieronymus ausgew. hist. homil., u. dogmat. Schriften*. Kempten-München, Kösel 1914, S. 45 f.

auf die Strafe des geldsüchtigen Giezi im Alten Testament ([1]) und des Simon des Magiers in der Apostelgeschichte ([2]) und veranlasste ihn, die ihm zugedachten Geschenke an die Armen zu verteilen.

Im Jahre 518 erhielt Ela den Besuch des hl. Sabas, dessen Schüler Paul — wie schon erwähnt — später Elas Bischof wurde. Der byzantinische Kaiser Anastasius (491-518) und Severus, der Führer der Monophysiten, hatten alles aufgeboten, um die Bischöfe des oströmischen Reiches zum Monophysitismus zu zwingen. Immer wieder schickte Severus Boten an Elias, den Bischof von Jerusalem, um ihn zu bestimmen die staatlich anerkannte Irrlehre anzunehmen. Aber alles war umsonst. Da kam nun auch der hl. Sabas selbst aus seiner Zurückgezogenheit nach Jerusalem, vertrieb die Gesandten des Severus aus der Stadt, und sprach in Gegenwart der Obrigkeit, der Beamten und der kaiserlichen Truppen, der Begleitung der Gesandten, vor dem Kalvarienberg gegen Severus und die Anhänger der Staatsreligion den Bannfluch aus. Nun schickte der Kaiser den Oberbefehlshaber von Palästina, Olympius, mit einer Heeresabteilung nach Jerusalem um Elias zu zwingen. Aber auch das konnte Elias in seiner Glaubenstreue nicht wankend machen. Er weigerte sich entschieden die Staatskirche anzuerkennen und die Beschlüsse des Konzils von Chalzedon zu verurteilen. Da setzte ihn der Oberbefehlshaber ab, Elias wurde verbannt nach -Ela. Ähnlich erging es auch dem Erzbischof von Antiochien, der nach Petra verbannt wurde ([3]). Der hl. Sabas aber, obwohl schon 80-jährig, liess es sich nicht nehmen, in Begleitung einiger Äbte den glaubenstreuen Bischof in Ela zu besuchen. Einige Stunden täglich konnten sie sich mit ihm unterhalten. Am 9. Juli kam Elias zur gewohnten Zeit nicht zu ihnen. Als er aber dann in der 6. Nachtstunde zu ihnen herauskam, sagte er ihnen mit Tränen in den Augen, in dieser Stunde sei der Kaiser Anastasius gestorben. Nach 10 Tagen werde auch er sterben um mit ihm ins Gericht zu gehen. Er traf noch die letzten Anordnungen. Nach 8 Tagen wurde er krank, und am 20. Juli, nachdem er

([1]) 4 *Kön.* 5, 20 ff.

([2]) *Ap.* 8, 18 ff.

([3]) Ioannes Moschus, *Pratum spirituale*, c. 35. PG 87, 2884.

noch die hl. Kommunion empfangen und sein Gebet mit « Amen » geschlossen hatte, starb dieser Bekennerbischof in Ela, im Alter von 88 Jahren. Sabas kehrte heim nach Jerusalem. Dort erfuhr er, dass wirklich in der Nacht zum 10. Juli — es war das Jahr 518 — der Kaiser Anastasius gestorben ist ([1]). Flavian, der nach Petra verbannte Bischof von Antiochien, hatte ebenfalls die Offenbarung vom Tode des Kaisers, er starb am 12. Juli, nachdem er seiner Umgebung zugerufen: « Nun gehen auch wir, um mit ihm gerichtet zu werden » ([2]).

Nach der Regierung Justins I. (518-27), dem Nachfolger des Anastasius, folgte Kaiser Justinian. Sein Geschichtsschreiber Prokop (490-565) gibt uns auch eine Beschreibung von Ela: Die Grenzen Palästinas, sagt er, gehen östlich bis zum Roten Meer, das bei Indien beginnt, aber hier im Gebiet der Römer endigt. Am Strand liegt eine Stadt namens Αἰλάς, wo das Meer aufhört und zu einem ganz schmalen Meerbusen sich verengt. Wenn man dorthin kommt, so hat man zur Rechten die Berge Ägyptens (Sinaihalbinsel!), die gegen Süden ziehen, zur Linken die Wüste, die sich noch weit nach Norden erstreckt. Wenn man aus dem Hafen fährt, hat man auf beiden Seiten gebirgiges Land, bis man zur Insel Ἰωτάβη kommt, die nicht weniger als 1000 Stadien von Aila entfernt ist. Ihre Einwohner sind Hebräer, von altersher selbstständig. Dann erzählt er von den eigenartigen Booten der Eingeborenen, zu denen man kein Eisen verwende. Das sei deswegen, weil die Boote sonst von den Magnetfelsen angezogen würden. Die römischen Schiffe, setzt er hinzu, mit sehr viel Eisen zusammengefügt, erfahren jedoch nicht dergleichen, wenn sie von Aila in dieses Meer fahren ([3]).

Kaiser Justinian ist auch des Erbauer der Klosterfestung des Katharinenklosters auf dem Sinai und der Basilika der Verklärung, die das Kloster ziert. Die Kirche ist eine griechische Basilika, nach aussen ganz einfach, einfach auch in der ganzen Konstruktion, sie ist aber doch ein Schmückstück des Klosters. 12 granitne Säulen mit originellen Kapitälen führen den Blick nach vorne zur Apsis, die sich allerdings

([1]) Cyrillus Scythop., *Vita Sabae*. Cotelerius, S. 308-10; 324 f.

([2]) Io. Moschus, *Pratum spirituale*, PG 87, 2884.

([3]) *Bellum Persicum*, 1, 19, n. 3 f. 23 f., in *Procopii Caesariensis Opera omnia* rec. Jac. Haury, vol. I. Lips. Teubner (1905) S. 101. 103 f.

erst nach Durchschreiten der griechischen Ikonostase, der Bilderwand, dem Blick öffnet. Sie trägt ein prächtiges Mosaik, die Verklärung Christi auf dem Tabor darstellend, das wahrscheinlich noch aus der Zeit Justinians selbst stammt ([1]).

Diese Kirche des Sinaiklosters, die zu sehen freilich nur wenigen vergönnt ist, hat als Baumeister einen Künstler aus -Ela. Wir würden es vielleicht nicht so ohne weiteres glauben, aber wir wissen es von ihm selbst. Er selbst hat es uns aufgeschrieben in der Kirche, wenn auch seine Abstammung aus Ela erst 1907 entdeckt wurde ([2]). Die vergoldeten Zypressenbalken, die die Decke der Kirche in drei Felder teilen und noch aus der Zeit des ersten Baues stammen, sind beredte Zeugen. Zwei dieser Balken enthalten Segenswünsche für Justinian und ein Gedenken an seine (damals schon verstorbene) Gemahlin Theodora. Der erste aber, der der Eingangstüre zunächst ist, trägt in Majuskeln folgende Inschrift (die Ergänzungen der Abkürzungen in Klammern):

Κ(υρι)ε ὁ Θ(εὸ)ς ὁ ὀφθεὶς ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ, σῶσον κ(αὶ) ἐλέησον τὸν δοῦλόν σου Στέφανον Μαρτυρίου οἰκ(οδόμον) καὶ τέκτονα Α·Ι·ΛΗCΙΟΝ κ(αὶ) Νόννας κ(αὶ) ἀνάπαυσον τὰς ψυχὰς τῶν τέκνων αὐτοῦ Γεοργ...

So hat sie der Diakon Theoklytos des Sinaiklosters abgeschrieben, in Übersetzung lautet sie: « Herr Gott, der Du an diesem Orte erschienen bist, schenk Hilfe und Erbarmen Deinem Diener Stephan, dem (Sohn) des Martyrios, dem Baumeister und Architekten aus Ela und der Nonna und gib Frieden den Seelen seiner Kinder Georg... ». Es ist klar, dass diese Inschrift nicht vollständig ist, da von mehreren Kinder nur ein Sohn genannt ist. Wahrscheinlich ist das Folgende für den Diakon nicht sichtbar gewesen, oder es ist heute überhaupt nicht mehr zu lesen. Aber wir kennen die Ergänzung. Dobschütz hat dieselbe Inschrift in einer sicher von einem Sinaiten geschriebenen Handschrift des 16. Jahrhunderts gefunden ([3]), die noch das Fehlende enthält: Γεοργίου καὶ Σεργίου καὶ Θεοδώρας, Georg und Sergius und Theodora. Seit Ebers, der die

([1]) Lagrange in *Revue Biblique*, VI (1897) 112.

([2]) Henri Grégoire in *Bulletin de Correspondence hellenique*, 31. Paris (1907) 327-34.

([3]) Ernst v. Dobschütz, *Eine Sammelhandschrift d. 16 Jhrh.* in *Byzant. Zeitschrift*, Leipzig, Teubner 15 (1906) 244 f. Dresden MS A 187. ·S. 226.

Inschrift nur unvollkommen veröffentlicht hat ([1]) sprach man nun von einem Baumeister Aelisios. Man muss aber doch unbedingt Grégoire beipflichten, der in diesem Wort die Stadt Ela findet und so diesen berühmten « Elaner », entdeckt hat. Das darf uns keineswegs wundern, dass wir Ela am Sinai finden; Ela war ja, wie Pharan (die heutige Oase Feirân), die Nachbardiözese vom Sinai. Ausserdem wissen wir auch sonst von « Elanern » auf dem Sinai, gerade um diese Zeit. Im 6. Jahrhundert bestand nämlich am Sinai eine Laura (Mönchsniederlassung) der « Elioten », von Mönchen aus Ela, die ein Antonius gegründet hat, und der er auch vorstand. Auch ein anderer Vorsteher, Stephan, ist uns noch mit Namen bekannt ([2]).

So sind uns also sogar einige Einwohner dieser alten Bischofsstadt aus dem 6. Jahrhundert bekannt geworden, aus der Zeit, in der das christliche Leben wohl in schönster Blüte stand. Und — so unwahrscheinlich es auch klingen mag — man hat sogar die Grabsteine zweier « Elaner » gefunden. Man entdeckte sie allerdings nicht in Ela selbst, sondern in Bersabee, das an einer der grossen Handelsstrasse nach Ela lag.

Der eine Grabstein ist kein anderer, als der für die Frau (wohl nicht einer Tochter, von der die Sinaiinschrift nichts meldet!) des Baumeisters der Sinaikirche bestimmte. Der Stein trägt die griechische Inschrift ([3]):

† 'Ενϑάδε κ(ε)ῖται ἡ μα / καρία Νόννα. Στεφάνου / Αἰλησία. κατετήϑη δε / ἐν μην(ὸς) Περιτ(ίου) ιβ ἰνδ(ικτιόνος) ι.

In Übersetzung: Hier liegt die se / lige Nonna. Des Stephan / (Frau), aus Ela. Sie wurde beigesetzt / am 12. des Monats Peritios der 10. Indiktion.

Aus dem anderen Stein, der nach der Form der Buchstaben aus derselben Zeit stammt, erfahren wir genau das Todesjahr, das nach der Ära von Eleutheropolis (Beit Dschibrîn) angegeben ist. Nach diesem Stein können wir auch das Todesjahr der Nonna angeben. Die Inschrift lautet ([4]):

([1]) Dr. Gg. Ebers, *Durch Gosen zum Sinai,* Leipzig, Engelmann 1872, S. 283-5.

([2]) Ioann. Moschi (um 600), *Pratum spirit.* c. 62-66. 134. PG 87, 2913-17; 2997.

([3]) *Revue Biblique,* 12 (1903) 275.

([4]) *Revue Biblique,* 12 (1903) 426.

† Ἐνθάδε κεῖτε ὁ μακαριο/ς Καιοῦμος Αἰλησιος. ἀνεπα/ε μη(νὸς) Δεσίου ιξ ἰνδ(ικτιονος) ζ ἔτους κατ/α Ἐλευθερωπολιτας δμι †

Übersetzt: Hier liegt der selige / Kaiumos aus Ela. Er starb / am 16. des Monats Desios der 6. Indiktion. Jahre nach / (der Ära) von Eleutheropolis 344.

Die Ära von Eleutheropolis begann im Jahre 199/200. Das Todesjahr des Kaiumos (¹) ist also das Jahr 543 n. Chr. Nonna, die Frau des Stephanus aus Ela starb also im Jahr 547. Damit ist auch ein Datum für die Zeitbestimmung der Erbauung der Sinaikirche gegeben, die zwischen den beiden Todesdaten der Kaiserin Theodora und der Nonna liegen muss.

Aus der Zeit Justinians haben wir auch einige Städtekataloge. Bei Stephanus Byzantinus (²) ist Ela erwähnt. Im Synecdemus des Hierokles aber, der 935 Städte unter 64 Präfekturen anführt, die vom oströmischen Kaiser in Byzanz verwaltet werden, ist es ausgelassen (³). Das kann leicht durch Unachtsamkeit erklärt werden (⁴), vielleicht ist es aber mit Absicht ausgelassen worden vom Schreiber, der Elusa und Elas für ein und dieselbe Stadt gehalten hat. Auffallend ist nämlich, dass er Elusa an derselben Stelle anführt, an der sonst Elas steht (⁵). Wir finden es aber wieder in der Descriptio orbis Romani des von Gelzer entdeckten Georgius Cyprius (⁶).

In zweien der Itineraria, die in dieser Zeit entstanden sind als Reisebeschreibungen von Jerusalempilgern, ist auch von Ela die Rede. Theodosius schreibt um 530 (⁷): « De Hie-

(¹) Den Namen Kaiumos finden wir auch sonst. So heisst z. B. auch ein Bischof von Phaenon. Siehe Schwartz, *Acta...*, Tom. II, Vol. 1, P. 1. S. 184.

(²) Steph. Byz., *De urbibus et populis,* ed. Berkelius Abramus. Lugduni Batavorum, Haaring 1694. S. 61 f.

(³) Hierokles, *Synekdemus,* ed. Imm. Becker. Bonn, Weber 1840. S. 398.

(⁴) So S. Vailhé, Aela. In: *Diction. d'hist. et de géogr. ecclés.,* publié par Baudrillart. Paris (1912), vol. 1, col. 647 f.

(⁵) Siehe S. 46 !

(⁶) Georgius C., *Descr. Orbis Rom.*, ed. Gelzer Henr. Lipsiae, Teubner 1890. S. 53, n. 1045-57.

(⁷) Theodosius, *De situ Terrae Sanctae,* c. 27. Siehe:

Tobler I, S. 76. 88+. 359.

Paul Geyer, *Itinera Hierosolymitana.* Vindobonae (1898), S. 148, ed. Dr. J. Gildemeister. Bonn, Marcus 1882. S. 27 f.

rusalem in (H)Elusath(Luza) mansiones III (XII, XIII), de Elusath in Aila (Glutiniaria) mansiones VII, quam ille Alexander Magnus Macedo fabricavit. De Aila(illa) usque in monte Syna mansiones VIII, si compendiaria uolueris ambulare per heremum, sin autem per Aegyptum, mansiones XXV ». Wie die in Klammern beigeschriebenen Varianten zeigen, ist nicht in allen Kodizes von Aila die Rede. Besonders seltsam ist das « Glutiniaria » des Pariser Kodex. Ähnlich interessante Verschreibungen sind auch an die Erwähnung Alexander des Grossen geknüpft. Dass aber diese geheimnisvolle Stadt Glutiniaria als Verderbnis von « Elusa in Aila » zu erklären ist, zeigen klar die anderen Kodizes, auch der Bericht des Antoninus Placentinus Martyr(um 570) ([1]): « De monte Sina usque in Arabie civitatem, que vocatur Abela (Abila, Ahela, Ahila!) sunt mansiones octo (VII). In Abela autem descendunt naves de India cum diversis aromatibus. Nobis autem visum est per Egyptum reverti ». Wohl nicht alle Pilger, werden wie Antoninus über Ägypten heimgekehrt sein, so ist wohl anzunehmen, dass die Stadt Aila in dieser Zeit auch von vielen der Jerusalempilger besucht wurde.

Wenn wir in den Städtelisten gerade des 6. Jahrhunderts von soviel blühenden Städten und Niederlassungen besonders in diesem südöstlichen Gebiet des römischen Reiches lesen, die vielfach auch Bischofssitze waren, so wundern wir uns, dass sie heute zum Teil gar nicht mehr bekannt sind. Wir können kaum noch den Ort angeben, wo sie gestanden; vielfach sind wenigstens noch Ruinen davon zu sehen. Oft aber gibt nur der Name eines Wâdis oder eines Khirbet (Ruine) durch seinen Gleichlaut mit dem Namen der Stadt von ihr verstohlene Kunde. Wir fragen uns dann erstaunt: Wie und woher kommt denn diese Veränderung? Es ist nicht etwa eine Veränderung der klimatischen Verhältnisse daran schuld, die sind im allgemeinen seit dieser Zeit ziemlich die gleichen geblieben. Wenn vielleicht auch einige Male ein Erdbeben der Anlass gewesen sein mochte, eine Stadt zu verlassen, so kann das doch auch nicht als allgemeiner Grund angegeben

([1]) Antoninus, *Perambulatio Locorum Sacrorum.* Siehe:
Tobler I, S. 113. 132. 328.
Geyer, S. 185. 214.

werden. Der einzige Grund, der uns die Antwort gibt, sind die « Wechselfälle und die Ungunst der geschichtlichen Ereignisse », vor allem das Ereignis, das nicht nur die Geschichte des Orients entscheidend bestimmte, sondern auch tief in die Geschichte des Abendlandes eingriff: die Religionsgründung Mohammeds, der ISLAM. Der Mohammedanismus und seine weiteren geschichtlichen Auswirkungen waren der Tod all dieses blühenden Lebens. Und Ela war eine der ersten Städte, die erfahren sollte, welch zerstörende Macht im vordringenden Islam lag.

III. Ela unter dem Islam.

Ela war dem Heimatland des Islam zunächst gelegen. Mit Angst und Sorge mag man daher in Ela, mag besonders das Haupt der dortigen christlichen Kirche die religiösen und politischen Ereignisse im nahen Arabien verfolgt haben. Mohammed drang immer weiter vor, im Jahre 630 hatte er sich mit seinen siegreichen Waffen den Weg bis Tabuk gebahnt (heute Tebuk, 200 km sö. von Ela). Das Christentum aber war nicht auf der Hut. Die ständigen Kämpfe, die die Irrlehrer heraufbeschworen hatten, haben die Stosskraft des orientalischen Christentums gelähmt, es konnte dem wild vordringenden Islam keine geschlossene Einheit entgegenstellen. Ela, das das Beispiel eines Bekennerbischofs in seinen Mauern gesehen hatte, hatte den Irrlehren widerstanden; der fanatisch religiösen und politischen Macht des Islam konnte es auf die Dauer nicht widerstehen. Als das Vorrücken Mohammeds in Ela bekannt wurde, da mag wohl ein grosser Teil seiner christlichen Einwohner die Flucht ergriffen haben, viele aber sind zurückgeblieben, sie suchten, wie noch mehrere christliche Gemeinden, durch Tributzahlungen an den Eroberer sich den Frieden zu erkaufen. In der Darstellung der Geschichte dieser Zeit sind wir ausschliesslich auf die arabischen Schriftsteller angewiesen, christliche Quellen für diese Zeit der Geschichte Elas haben wir nicht.

Zur Zeit, als Mohammed seinen Kriegszug nach Tabuk unternahm, war ein Johannes, Sohn des Rûba, Herr (sâhib)

von Ela (1). War nun dieser Johannes der Fürst, dh. das weltliche Oberhaupt von Ela, oder war es der Bischof von Ela? So ganz sicher lässt sich das wohl nicht beweisen, aber von al-Mas'ûdi (2) wird er ganz klar Bischof ('iskof), genannt und aus der Art der Darstellung scheint hervorzugehen, dass Johannes das, was von ihm erzählt wird, als Haupt der Christengemeinde von Ela getan hat. Nach einer anderen Darstellung trug dieser Juhanna, als er zu Mohammed kam, ein goldenes Kreuz und hatte die Stirnhaare gebunden, was vielleicht auf die Insignien seiner Bischofswürde gedeutet werden könnte (3). Dass er, « der Fürst Johann von Ela », zum Islam übergetreten sei (4), ist nicht richtig. Aber als er gehört hatte, dass Mohammed schon bis nach Tabuk gekommen war, da ging er selbst zu Mohammed um der Stadt den Frieden zu erhalten. Dazu hatte Johann schon von dem Schicksal eines Ukaidir ben-'Abdalmalik gehört, der wie ebenfalls Jaq'ub ben Muhammad berichtet, auch ein seidenes Gewand trug und ein goldenes Kreuz darauf, als er vor den Propheten kam. Ukaidir war beim Vorstoss Mohammeds auf einer Jagd gefangen genommen, sein Bruder beim Widerstand getötet worden. Ihm selbst wurde das Leben nur zugesichert, wenn er Mohammed die Burg übergab. Das musste Johannes besorgt machen. Als er vor Mohammed hintrat, senkte er den Kopf, bis Mohammed ihn freundlich anredete (5). Und Mohammed schloss mit ihm einen Vertrag. Johann sollte für jede Person als Tributsumme jährlich einen Dinar bezahlen (6). Andere (7) sagen,

(1) In manchen Handschriften heisst er « Tahiah », so schreibt auch Bouriant (S. 532) in seiner französischen Übersetzung des al-Maḳrîzî. Doch ist sicher der Name « Juḥanna » = Johannes vorzuziehen. Über Maḳrîzî siehe später S. 67-72.

(2) al-Mas'ûdi († 345 nach der Hedschra = 956 n. Chr.), *Kitâb at-tanbîh wa'l-ischrâf* (Buch der Erinnerung und Besichtigung) ed. M. J. Goeje, *Bibliotheca geographorum arabicorum*, VIII. Lugduni Batavorum, Brill 1894, S. 272.

(3) Nach Jaq'ub ben Muhammad al-Dhafarij. Siehe: J. Wellhausen, *Muhammed in Medina*. Das ist Vakidi's *Kitab al-Maghazi* (Buch der Feldzüge) in verkürzter deutscher Wiedergabe. Berlin, G. Reimer 1882, S. 405.

(4) Theodor Wiegand, Sinai (Heft 1 d. Veröffl. d. deutsch.-türk. Denkmalschutzkommandos. Berlin-Leipzig 1920, S. 120.

(5) J. Wellhausen, *Muhammed*... S. 403 f.

(6) al-Mas'ûdi, a. a. O. S. 272.

(7) al-Belâdorî, *Kitâb futûḥ al-buldân* (Buch der Eroberung der Länder) ed. M. J. Goeje, Lugd. Bat. 1866 S. 84.

dass die ganze Tributsumme 300 Dinare (1) betragen habe. Wenn beide Angaben richtig sind, so müssen wir uns darüber wundern, dass diese Summe und damit die Anzahl der Personen so niedrig ist. Wir können das nur unter einigen Voraussetzungen verstehen, nämlich dass 1. diese Zahl nicht für alle Einwohner gilt, sondern nur für die Christen. Es gab ja auch, wie immer erwähnt wird, sehr viele Juden in Ela!

Dann müssen wir 2. wohl annehmen, dass eine grosse Zahl der Christen aus der Stadt geflohen war.

3. musste dieser Golddenar vielleicht nur für die Erwachsenen bezahlt werden, wenn nicht gar nur für jede Familie.

Eine Bekräftigung für die erste Voraussetzung ist auch der Umstand, dass für die Juden in den Quellen ein eigener Schutzbrief angegeben wird. So würden wir also darin auch einen Beweis für die Annahme sehen können, dass Johann, der Sohn des Rûba, der damalige und wohl auch der letzte Bischof von Ela war, der für seine Christen von Mohammed den Frieden erkaufte. (Seinem Beispiel folgten noch zwei andere Städte: Adruḥ und Garbâ kamen ebenfalls zu Mohammed, baten um Frieden und zahlten Tribut. Adruḥ hatte 200 Denare zu bezahlen).

Bischof Johann bekam von Mohammed ein Schutzbrief ausgestellt, der folgenden Wortlaut hatte:

« Im Namen Allahs des Erbarmers, des Barmherzigen. Das ist der Schutzbrief, der von Allah und dem Propheten Mohammed, dem Apostel Allahs, verliehen wurde dem Johann, dem Sohn des Rûba, und den Einwohnern von Aila. Ihre Schiffahrt und ihre Karawanen zu Wasser und zu Land (2)

Abulfedae Annales Muslemici J. J. Reiskii ed. J. G. Chr. ADLER. Kopenhagen 1789, tom. I, S. 174 f.

Ismael Abu'l-Feda, *De Vita et rebus gestis Mohammedis*, ed. Joan. GAGNIER. Oxoniae, Theatro Scheldiano 1723, S. 124 f.

Siehe auch: RITTER, *Gesch. d. Petr. Arabiens. Verh. d. Berl. Akademie* (1826), *Hist.-Phil. Klasse*, S. 219.

(1) 1 Dinar = 4,25 g Feingold. *Enzyklopädie des Islams*, unter « Dinar ».

GAGNIER, der im arabischen Text richtig 300 Din. hat, übersetzt doch S. 125 im lateinischen Text falsch mit 3000 Din.!

(2) Die Stelle: « Ihre Schiffahrt... » übersetzt BOURIANT (S. 532) aus Makrizi falsch. Er übersetzt da: den Einwohnern von Ailah, ihren Bischöfen und ihnen allen zu Wasser und zu Lande; ihnen sei Schutz...

sollen unter dem Schutze Allahs und des Propheten stehen, ebenso auch alle, die mit ihnen in Verbindung sind, die Bewohner Syriens, Yemens und der Küstengebiete. Wenn jemand ihnen Böses tut, so soll dem auch sein Geld nichts nützen um sein Leben zu retten (= er hat sein Leben verwirkt) und wer ihn ergreift, tut gut. Es ist nicht erlaubt sie zu hindern bei ihrem Erwerb, seis zu Wasser, seis zu Land (1). Dieser Brief wurde geschrieben von Dschahim ibn-eṣ-Ṣalt und Sarhabil ben-Hasanah mit Erlaubnis des Propheten Allahs, mit dem der Friede und die Barmherzigkeit Allahs sei (2), im Jahre 9 der Hedschra (3).

Mohammed soll die Bewohner Elas auch noch besonders ausgezeichnet haben dadurch, dass er ihnen, wie berichtet wird, seinen heilbringenden Mantel als Geschenk überliess. Sie scheinen ihn aber nicht besonders gewürdigt zu haben, denn sie liessen sich ihn später von Abû'l-'Abbâs as-Saffah um 300 Denare abkaufen. Man sagt, das sei derselbe Mantel,

(1) Bis hieher ist der Text dieses Schutzbriefes bei Makrîzî und in der Anmerkung Gagniers zu Abulfedas Vita Mohammedis gleich. Das Folgende, Datum und Unterschrift ist nach Makrizi. Über Makrîzî später S. 67-72.

Gagnier hat den Text dieses Schutzbriefes, wie er sagt (S. 124, Anm.), aus dem *Auctor libri splendorum*, als dessen Verfasser er (S. 4, Anm.***) Abû Zaid Sa'îd ben Aws al-Anṣârî († um 215=830/1) angibt. Er meint damit wohl das Buch: *Kitâb al-nawâdir* (Buch der Seltenheiten).

Dieser letzte Abschnitt des Schutzbriefes ist nicht einfach zu übersetzen. Gagnier hat ihn wohl sicher ganz falsch lateinisch wiedergegeben, er fügt etwas ein, was gar nicht in seinem arabischen Text enthalten ist. Er sagt: Quod si quis illorum novas acquisierit facultates, is opes suas non commutet pro anima sua: Quod si quem hominem captivum fecerit, illum benevole tractet: Neque committat ut prohibeantur a commeatu commodato, quem reddituri sunt, neque a fructibus regionis, quos itidem reddituri sunt ei terra marique.

Bouriant (S. 532, genaue Zitation später S. 70) übersetzt dieselbe Stelle folgendermassen ins Französische:

...si quelqu'un d'entre eux a commis quelque crime, son argent ne peut sauver son âme; leurs biens sont à la proprieté de qui s'en empare; ils ne peuvent pas empêcher ce qu'ils veulent empêcher, ni passer par la route qu'ils voudraient prendre par mer ou par terre.

(2) Diese Segensformel fügen die Mohammedaner immer bei, wenn sie von ihrem Propheten sprechen. In den Schriften werden sie immer nur durch die 4 arabischen Anfangsbuchstaben bezeichnet.

(3) Das Jahr 9 nach der Hedschra läuft nach unserer Zeitrechnung von 20. 4. 630-8. 4. 631.

der dann auf die Ottomanensultane übergegangen ist, wo er sich noch befindet ([1]). Sein Besitz bringe Segen. Wenn man sein Wasser (wahrscheinlich ist gemeint: das Wasser, in das er eingetaucht wurde) Kranken zum Trinken gebe, werden sie, wenn Allah es will, gesund werden. Für diesen Mantel liess dann später der Sultan Morâd Chân, der Sohn des Selîm Chân im Jahre 982 (= 1574) — Allah erquicke ihn mit seiner Barmherzigkeit und Verzeihung — aus Verehrung für ihn einen goldenen Schrein anfertigen im Gewicht von... Mithḳâl ([2]).

Vom Schutzbrief, den die Juden von Mohammed bekommen haben sollen, hören wir aus al-Iṣṭaḫrî ([3]): Aila, so schreibt er, ist eine kleine blühende Stadt, in der es wenig Getreide gibt. Es ist eine Stadt der Juden, denen Allah verboten hat am Sabbat zu fischen und aus denen er Affen und Schweine gemacht hat ([4]). Die Juden dieser Stadt haben ein Schriftstück in Händen vom Gesandten Allahs - mit dem der Friede und die Barmherzigkeit Allahs sei.

Nach dem Tode Mohammeds begann die Herrschaft der Kalifen, die sich schon unter Omar, dem 2. Kalifen, über den ganzen vorderen Orient, über Syrien und Ägypten ausbreitete. Auch Ela gehört zum grossen Kalifenreich. Zur Zeit des Kalifen Walids II. (743/4 n. Chr.) war ein Abdallah, Sohn des Jonas, Herr von Ela ([5]). Während wir noch zur Zeit des al-Iṣṭaḫrî von den Juden hören, erfahren wir von der christlichen Kirche in Ela nichts mehr. Ja, es scheint allmählich das alte, ursprüngliche, christliche Ela immer mehr zu verfallen. Infolge der Versandung rückte auch der Hafen immer mehr nach Sü-

([1]) Gagniers Anmerkung zu Abulfedas *Vita Mahommedis*, S. 125: Aḥmed ben-Joseph zitiert aus dem Ta'rîḫ al-Islam (Geschichte des Islam) des adh-Dhahabî (673-753 = 1274-1353). Gemeint ist also: um das 14. Jahrhundert war er noch im Besitz der Ottomanen.

([2]) In den Handschriften findet sich keine Zahl, an ihrer Stelle ist eine Lücke. 1 Mithkâl = 1 Dinar = 4,25 g Gold. *Enzyklopädie des Islams*, Lieferung 46. S. 606.

([3]) Abû 'Isḥak al 'Ibrahim ibn Mohammed al-Fârisî al-'Iṣṭaḫrî, mit dem Namen Karchi (um 340 = 951/2), *Kitâb Masâlik al-Mamâlik* (Buch der Strassen der Reiche), ed. M. J. Goeje. Lugd. Bat., Brill 1870, *Bibl. geogr. arab.*, I, S. 33.

([4]) Siehe darüber später Makrîzî S. 68-70.

([5]) Kitâb al-Aghâni von Abû'l-Faradsch... al-'Iṣfahânî (284-356 = 897-967), Bûlâk (1285 d. H.), [2] (1323 d. H.). S. 134.

den vor und auch die Stadt erweiterte sich immer mehr in dieser Richtung. Diese neue Stadt nannte man Waila (Verkleinerungsform von Ela = Klein-Ela) ([1]). So berichtet es uns auch al-Muḳaddasî ([2]): Und Waila ist eine Stadt an den Grenzen der Verästelung des Meeres von China, blühend und ansehnlich, mit Palmen und Fischen, der Eingang nach Palästina, der Schatz von Hedschas. Gewöhnlich nennt man es Aila, aber Aila liegt zerstört neben dieser Stadt... und in Waila ist ein Streit zwischen Syrern und den Bewohnern von Hedschas und Ägypten. Aber seine Beziehungen zu Syrien sind besser, denn ihr Geld und Gewicht sind syrisch.

Dieses Ela war ein kleines Zentrum geistiger und materieller Kultur, so bestätigt es uns der schon oft genannte Makrîzî ([3]): Ela ist eine schöne Städt, in ihr wohnen die Beni Umeija und viele Juden, in früheren Zeiten war sie der Grenzort der Juden. Dort blühte die Wissenschaft und es gab auch viele Moscheen dort. Eine Meile von der Stadt entfernt stand dort aus der Römerzeit noch ein Triumphbogen.

Zu des Schreibers Zeiten scheint es aber schon nicht mehr in diesem blühenden Zustand gewesen zu sein. Aber es hatte immer noch seine Bedeutung, Ela war in der mohammedanischen Zeit ein Hauptort an der Haddsch, ander grossen Pilgerstrasse von Ägypten nach Mekka ([4]).

Auch das Kalifenreich begann allmählich zu zerfallen. Aḥmed ibn-Tûlûn (254-270 = 868-883), dessen Name jedem Besucher Kairos bekannt ist durch seine Bauten, war Statthalter der Kalifen für Ägypten. Er benützte die Schwäche der Kalifenherrschaft und warf sich zum unabhängigen Sultan von Ägypten auf. Er dehnte dann sein Reich sogar über Sy-

([1]) Siehe Al. Musil, *Enzyklopädie des Islam,* unter « Aila ».

([2]) Schams ad-dîn Abû 'Abd-Allâh Muḥammad al Muḳaddasî (um 356 [966]) *Kitâb ahsan at-Taḳâsim fî Ma'rifat al-'Akalîm* (Buch der besten Einteilungen für die Kenntnis der Länder) ed. de Goeje. *Bibl...* III (1877), ² (1906). S. 178.

([3]) Makrîzî, Bûlâk (1270 d. Hedschra) S. 184 f.

([4]) al-Muḳaddasî, a. a. O. S. 11. 109. 112. 192. 215. 249.

al-'Iṣṭaḥrî a. a. O. S. 27. 33.

Abûl Kasim ibn Haukal (um 367 [977/8]), *Kitâb al-masâlik...* Goeje, II 1873 S. 34.

Edrisi, *Description de l'Afrique et de l'Espagne,* ed. R. Dozy et M. J. de Goeje, Leyde 1868.

rien, bis nach Mesopotamien, aus. So kam Ela auch unter seine Regierung und der Name ibn-Tûlûns hat auch in der Geschichte Elas einen guten Klang. Der Pilgerweg nach Ela von Ägypten bedeutete für die Pilger geradezu eine Lebensgefahr. Kurz vor Ela wurde nämlich die Karawanenstrasse durch die steilen Ausläufer des Dschebel Umm Nsêle dicht an die Küste gedrängt, so dass er oft von den Wellen überflutet wurde. Da liess nun Ibn Tûlûn eine neue Kunststrasse über diese Bergnase anlegen ([1]), für die damalige Zeit eine gewaltige Leistung. Diesen Durchbruch durch den Berg nannte man 'Aḳabat Aila ('aḳaba = Übergang), ein Name, der später auch der Stadt den Namen gab, den sie heute noch trägt.

Nun versinkt Ela in die Nacht mohammedanischer Finsternis. Wenn die Geographen des 9. und 10. Jahrhunderts davon sprechen, dann reden sie nur von seiner vergangenen Grösse, oder bringen nur geographische Notizen. Al-'Iṣṭaḥrî z. B. sagt, dass sich das Jordantal eigentlich über das Tote Meer bis nach Aila hin erstreckt ([2]).

Im Jahre 415 (1024–1025) griff 'Abd Allah ben Edris al-Dscha'feri Ela bei Nacht an mit Hilfe einiger Beni 'l-Dscherrah, plünderte es, nahm 3000 Denare und eine grosse Menge Getreide mit und führte die Frauen und Kinder weg. Von Kairo aus schickte man dem Plünderer eine Reiterabteilung entgegen ([3]).

100 Jahre später (1153) beschreibt es Idrîsi als eine kleine Stadt, die die Araber oft besuchen und in der sie machen, was sie wollen ([4]).

([1]) Siehe Makrîzî S. 68.

([2]) al-'Iṣṭaḥrî, ed. Goeje S. 26.

Siehe auch Ibn Haukal, ed. Goeje S. 114.

The oriental geography of Ebn Haukal, translated by W. Ouseley. London 1800. S. 37. 41.

J. Gildemeister, *Beiträge zur Palästinakunde aus arabischen Quellen. Zeitschr. d. deutschen Palästinavereins.* 6 (1883) 5.

Diese Bemerkung wird später auch wiederholt von Abulfeda, von ihm stammt dann wahrscheinlich auch der Zusatz: Wenn man in diesem Tal in einem fort nach Süden geht, so kommt man nach Aila.

Siehe Abulfedae, *Tabula Syriae,* ed. Köhler Jo. Bern. Lipsiae, Schoenermark 1766. S. 8 f, Anm. 35.

([3]) Nach Makrîzî.

([4]) al-'Idrîsi, *Nuzhat al-muschtâk* (Vergnügen des Bestrebten). 1153 für Roger II. von Sizilien verfasst. *Géographie d'Edrisi* trad. en français par Ama-

Mit Edrisi sind wir schon in eine Zeitperiode eingetreten, in der Ela viel von sich reden machte, in der es auch wieder in der abendländischen Geschichtsschreibung erscheint. Die *Kreuzzüge* rissen Ela für kurze Zeit wieder etwas aus der Vergessenheit. Die Kreuzfahrer wurden sich der grossen Bedeutung Elas bald bewusst. Da es zu Wasser und zu Lande die Verbindung zwischen Ägypten und Arabien beherrschte, mussten sie suchen Ela als südlichsten Stützpunkt ihrer Herrschaft in die Hand zu bekommen.

Im Jahre 1100 wurde Balduin I. König von Jerusalem und 1116 unternahm er mit 200 Leuten (1) in 7 Tagen einen Zug nach dem Roten Meer. Die Eroberung Elas machte ihm nicht die geringsten Schwierigkeiten. Die Einwohner hatten das kleine Städtchen geräumt und sich aus Furcht vor den Franken zurückgezogen.

Die Hitze war hier sehr gross, und Balduin, so berichten die Geschichtsschreiber der Franken, erquickte sich durch ein erfrischendes Bad in den Wellen und labte sich an den köstlichen Fischen des Roten Meeres. Balduin wollte noch weiter gegen den Sinai vorrücken, liess sich aber durch die Bitten der Sinaimönche davon abhalten. Diese befürchteten, dass daraus für ihre Sicherheit in der Wüsteneinsamkeit des Sinai eine grosse Gefahr entstehen könnte und sie von den erzürnten Ungläubigen später vertrieben werden könnten. Die Geschichtsschreiber der Kreuzzüge, die von diesem Kriegszuge Balduins berichten (2), nennen den Ort nicht Ela, sondern He-

dée JAUBERT tom. I, S. 328. 332. (*Recueil de voyages et de mémoires publ. par la Société de géogr.* tom. V).

Siehe auch: J. GILDEMEISTER, *Zeitschr. d. deutsch. Pal. Ver.* 8 (1885) 117.

Edrisi, *Description de l'Afrique et de l'Espagne,* ed. R. DOZY et M F. DE GOEJE. Leyde 1868.

(1) Nach Albertus Aquensis (dem Wilken folgt) waren es gar nur 60!

(2) Fulcherius Carnotensis, *Gesta peregrinantium Francorum cum armis Hierusalem,* c. 43 ed. Jac. BONGARSIUS in *Gesta Dei per Francos.* Hanoviae 1611; auch in: *Recueil des Historiens des Croisades* (*Hist. Occid.* III). Paris 1866 c. 43. S. 431 f.

Secunda Pars Historiae Hierosolymitanae, ed. Jac. BONGARS. S. 611, und: *Recueil...* (Occ. III). S. 573.

Willermus Tyrensis Archiepps., XI, 29, ed. BONGARS. S. 815, und: *Recueil...* (Occ. I, 1, 1844). S. 505.

lim und halten ihn irrtümlich für das biblische Elim. Sie fügen auch hinzu, es sei die erste Station der Israeliten gewesen nach dem Durchzug durchs Rote Meer, wo nach der Hl. Schrift die 12 Quellen waren und die 70 Palmen standen. Beides ist aber nicht richtig. Nicht Elim war die erste Station, sondern Mara; und Elim ist nicht Ela, sondern wahrscheinlich das heutige Wâdi Gharandel auf der Westseite der Sinaihalbinsel.

Als Balduin mit seinen Begleitern wieder nach Jerusalem zurückkehrte, nahmen sie Seemuscheln, Meeressand und Korallen (*coclea marina, saburra et lapilli rubri*) von besonders feiner Art mit nach Jerusalem. Mit grossem Interesse nahm man ihren Bericht über diese Gegend am Roten Meer entgegen. Fulcherius selbst berichtet, dass er auf seine Fragen erfahren habe, dass das Wasser des Roten Meeres eigentlich gar nicht rot sei, sondern klar und durchsichtig wie jedes andere Wasser, nur wegen des Sandes und der Korallen erscheine es rot. Von Ela, sagt er, bis zum Mittelländischen Meer sind 4-5 Tage mit dem Pferd zu reiten.

Ela gehörte nun zur Herrschaft von Montréal, dessen Hauptstadt von Rainald von Châtillon, dem Fürsten von Antiochien und Herrn von Montréal, nach Kerak gelegt wurde. Die Kreuzfahrer befestigten Ela, dh. sie bauten eine kleine, der Küste gegenüber liegende Insel zur Festung aus. Auch in der Stadt selbst errichteten sie eine kleine Burg [1]. So konnten sie die Verbindung sperren zwischen Ägypten und Arabien.

Saladin, Salah ed-dîn Jûsuf ibn-Ajûb (1169-93), « der siegreiche König », wie ihn die Mohammedaner nennen, der bedeutendste Sultan des mittelalterlichen Mohammedanismus, konnte diesen Zustand nicht als dauernd dulden, er musste trachten Stadt und Insel wieder in seine Hand zu bekommen. Das sollte ihm auch im Jahre 566 (1170-71) tatsächlich gelin-

---

Albertus Aquensis, *Historia Hierosolymitanae expeditionis*. BONGARS. S. 376 und: *Recueil...* (Occ. IV, 1879). S. 702 f.

Li estoire de Jerusalem et d'Antioche, ed. *Recueil...* (Occ. V). S. 645.

Friedr. WILKEN, *Geschichte der Kreuzzüge*. Leipzig, Vogel. II (1813). S. 403.

(1) Siehe auch Gustave SCHLUMBERGER, *Renaud de Châtillon*, Paris 1898. S. 204-5.

gen. Er liess in Kairo, seiner Residenzstadt, die einzelnen Teilstücke von Schiffen herstellen, lud sie auf Kamele und brach mit ihnen und einem grossen Heer im ersten Rabî' (= im 3. Monat des Jahres) von Kairo gegen Ela auf. An der Küste liess er die Schiffsteile zusammensetzen und die Schiffe vom Stapel laufen. Er bemannte sie, und nun zog er gegen Ela und bekämpfte es zu Wasser und zu Land. Am 20. Tag des 2. Rabî' (31. 12. 1170) fiel es in seine Hand. Die Franken, die die Belagerung überstanden hatten, liess er töten, einige nahm er gefangen. In die Stadt legte er als Garnison seine Soldaten; er befestigte die Stadt und versah sie mit allem, was sie nötig hatte, mit Waffen und anderen Dingen. Am Ende des 1. Dschemâd (5. Monat) kehrte er selbst wieder nach Kairo zurück. Nun wurde Ela eine der « Burgen des heiligen Krieges », ein Schutzbollwerk für die Pilger des Landes und für andere Diener Allahs [1].

Die Kreuzfahrer machten noch einmal einen Versuch Ela zurückgewinnen, leider umsonst. Rainald, der Herr von Montréal, ein kopfloser Haudegen, hatte den Plan gefasst, die Zeit, in der Saladin an den Euphrat zog, auszunützen. In einem kühnen Handstreich wollte er Ela wieder zurückerobern, nach Arabien vorstossen, Medina und Mekka plündern, die Kaaba in Mekka schliessen und Hedschas und Yemen erobern. Ein kühner Traum, der von Anfang an zum Misslingen bestimmt war. Es war im Jahre 578 (1182/3). Ähnlich wie Saladin es gemacht hatte, baute auch er eine Flotte in Askalon, oder wie andere sagen, in Kerak, seiner Residenz. Die einzelnen Stücke lud er auf Kamele und liess sie zum Ufer des Roten Meeres schleppen. Dort blieb ihm nur übrig die einzelnen Stücke zusammenzufügen und die Schiffe ins Meer zu lassen, — die Flotte der Franken war zum Kampf bereit.

Rainald teilte die Flotte von 5 Schiffen in 2 Abteilun-

[1] Extrait de la Chronique d'Aboulféda (*Kitâb Almokhtasser fi Akhbar Albascher*) *Recueil..* (*Hist. Or.* I) S. 45.

Ibn al-'Atîr, *Min Kitâb Kâmel at-tariḥ* (Aus dem Buch der allgemeinen Geschichte) *Recueil...* (*Hist. Or.* I) S. 658.

Makrîzî.

Abû Schamâ (599-665 = 1202-1267). *Kitâb ar-Rawdatain fî Akhbar al-Dawlatain* (Buch der zwei Gärten). *Recueil...* (*Hist. Or.* IV, 1898) S. 175.

Wilken, a. a. O. III, 2 (1817) S. 139.

gen [1]: Zwei Schiffe sollten die Festung auf der Insel vor Aila angreifen. Rainald scheint die Festung für uneinnehmbar gehalten zu haben, er wollte sie durch den « Stachel des Durstes » bezwingen. Die Schiffe sollten vor allem verhindern, dass die Eingeschlossenen sich vom Brunnen am Lande Wasser holen könnten. Aber diese Abteilung erreichte nichts: im Monat Scha'ban dieses Jahres fiel der Regen in solcher Menge, dass die Eingeschlossenen während der zwei Monate kein Wasser zu holen brauchten. Sie hatten allerdings dafür viel zu arbeiten, die Schäden an der Festung selbst auszubessern, die diese subtropischen Regengüsse den Festungsmauern und -fundamenten zufügten.

Die andere Abteilung suchte weiter vorzurücken. Sie verwüstete zunächst die ägyptische Küste, vor allem die Stadt 'Aidâb, den Hafenplatz an der afrikanischen Küste. Die Bewohner dieser Gegenden flohen vor Entsetzen, noch nie hatten sie fränkische Krieger gesehen. Nun aber begann das Unheil für die Christen. Saladins Bruder, Abûbekr al-malik al-'Âdil, mit dem Ehrennamen Saif ed-dîn [2], der in Abwesenheit seines Bruders Ägypten regierte, hatte inzwischen in aller Eile eine Flotte ausgerüstet und deren Leitung dem Admiral Hossâm ed-dîn Lûlû übertragen. Dieser warf sich zunächst auf die Kreuzfahrerschiffe, die immer noch Ela belagerten, und bemächtigte sich ihrer. Er stürzte sich auf sie « wie die Falken auf das Wild », « schnell wie der Meteor, der mit magischem Licht die schweigende Nacht erleuchtet ». Dann eilte er der zweiten Abteilung entgegen. Diese hatte nach der Zerstörung der Stadt 'Aidâb und 16 muselmännischer Schiffe das afrikanische Ufer schon verlassen. Sie hatte das Rote Meer überquert und war an der arabischen Küste gelandet um in Hedschas einzufallen. Von verräterischen Mohammedanern geführt, hatten sie sogar schon Rabog und el-Haura eingenommen. Es war ein Schrecken, so sagt ein Bericht, der an den Diwân von Bagdad geschickt wurde, dass man die Stunde des jüngsten Gerichts gekommen und seine Vorzeichen schon zu sehen glaubte. Aber hier erreichte Lûlû die Franken. Unterstützt

(1) Nach Ibn Dschobeir waren es 16 Fahrzeuge, die Rainald schwarz anstreichen liess, wahrscheinlich um sie weniger sichtbar zu machen. Vielleicht waren es 5 grössere Schiffe, die von kleineren begleitet waren.

(2) = Schwert der Religion, bei den Kreuzfahrern Saphadin genannt.

von Bewohnern des Landes, die für ihr Heiligtum der Kaaba kämpften, gelang es ihm sie auch zu besiegen. Von den Franken wurden viele getötet, 170 wurden gefangen genommen, ein Teil wurde nach Mekka gebracht, — es war gerade die Zeit der Wallfahrt — um wie zum Opfer bestimmte Tiere im Tal Muna am ʾîd el-ḳurbân, (oder ʾîd el-aḍḥâ) dem grossen mohammedanischen Opferfest, vor den Augen der Mekkapilger getötet zu werden. Den Rest der Gefangenen führte man nach Kairo. Lûlû erhielt vom Sultan die Weisung allen Gefangenen den Kopf abschlagen zu lassen. Es blieb von den Franken « kein Auge mehr übrig, das je dieses Meer wieder sehen könnte, und kein Mensch, der den Weg zeigen oder ihn auch nur wissen könnte, den man damals gefahren war » ([1]).

Von da an hat man nie mehr fränkische Krieger an der Küste von el-Haura oder von Ela gesehen. Ob Rainald selbst an der Expedition ins Innere das Landes teilgenommen hat, erwähnen die Quellen nicht, wahrscheinlich ging er nicht über Ela hinaus. Er fand 5 Jahre später den Tod. In der unglückseligen Schlacht von Hattîn (zwischen Nazareth und dem See Genesareth) am 4. 7. 1187 wurde er von Saladin gefangen genommen. Da Rainald einmal Saladins Mutter mit einer Karawane überfallen hatte, war er auch noch dessen persönlicher Feind geworden. Saladin fragte den gefangenen Rainald, ob er Mohammedaner werden wollte, aber Rainald antwortete ruhig darauf: « Ich bin ein Christ und will als solcher leben und sterben ». Da sprang Saladin zornig auf, schlug ihm das Haupt ab und liess es durch alle Städte tragen. Das war das Ende des letzten Versuchs, Ela für die Herrschaft der Franken zurückgewinnen. So entschied die Schlacht bei Hattîn auch über das Schicksal Elas. Es wird nun eine untergegangene Stadt, die von seiner alten Geschichte träumt.

([1]) *Extrait de la Chronique d'Aboulféda. Recueil...* (*Hist. Or.*, I) S. 55 f.
Ibn al-ʾAtîr, *Min Kitâb... Recueil...* (*Hist. Or.*, I) S. 658.
Abû Schamâ, *Kitâb ar-Rawdatain... Recueil...* (*Hist. Or.*, IV) S. 230-235.
Eusèbe Renaudot, *Historia patriarcharum alexandrinorum Iacobitarum*, Paris, Fournier 1713, S. 543.
Gustave Schlumberger, *Renaud de Châtillon*, Paris 1898, S. 255-83.
» » in *Archives de l'Orient latin*, I, Paris Leroux 1881, S. 665 f.
Wilken, a. a. O., III, 2 (1819). S. 222 f. 289 f.

Abulfeda erwähnt nur noch, dass zu seiner Zeit schon der Gouverneur von Ägypten die Festung auf der Insel, wo er bisher residierte, verlassen und sich in die Burg am Strand zurückgezogen hatte (2).

Um die Wende des 15. Jahrhunderts gibt uns der schon oft hier erwähnte al-Makrîzî in seinem Werk (3) sehr interessante Notizen, von denen einige schon im Verlauf der Darstellung in geschichtlicher Reihenfolge gebracht wurden, die es aber wert sind, dass sie möglichst vollständig wiedergegeben werden. Das Kapitel 24 des 2. Teiles seines Werkes handelt von der Stadt Aila, wo er alles, was ihm aus der Tradition über Ela bekannt geworden ist, wiedergibt.

Ibn Habib sagte, dass Aila eine Stadt ist am Ufer des Roten Meeres, zwischen Ägypten und Mekka. Sie hat ihren Namen von Ailah, der Tochter des Madian, des Sohnes Abrahams. Ela ist der erste Ort des Landes Hedschas. Es war einst eine mächtige Stadt gewesen am Ufer des Meeres mit einem blühenden Handel. Seine Bevölkerung war eine Mischung von verschiedenen Rassen. Es war früher auch die Grenze des griechischen Reiches. Eine Meile von dieser Stadt entfernt erhebt sich ein Triumphbogen des Kaisers, hier hatte der Kaiser einen Zollposten eingerichtet. Zwischen Aila und Jerusalem sind 6 Etappen, und et-Tor, wo Gott mit Moses gesprochen, ist einen Tag und eine Nacht von Aila entfernt. Zur Zeit des Islam war es ein Ort, wo sich die Beni Umeijah aufhielten, die in der Mehrzahl Freigelassene des Othman ben Afan waren, und die das Wasser an die Pilger verteilten. Es war eine Stadt, wo man die Wissenschaft ehrte und die schönen Künste. Der Handel war günstig, die Märkte blühten, die Anpflanzungen waren bedeutend und die Palmbäume sehr

(1) Siehe Abulfeda, *Vita Mahommetis,* ed. GAGNIER, Anm. auf S. 125.

Abulfedae Arabia in *Geogr. vet. script. minor.* ed. HUDSON. Oxon. (1712) tom. III, S. 41.

SCHULTEN, Index geograph. in *Vita Saladini,* art.: Ailah.

(2) Takî ed-dîn Ahmed ibn 'Alî ibn 'Abd al-Ḳâdir ibn Muhammad al-Maḳrîzî (766-845 = 1364-1442) *Ḳitâb al-Mawa'iẓ wa 'l-I'tibâr fî Dhikr al-Ḥiṭaṭ wa 'l-Âthâr* (Buch der Erforschung und Betrachtung der Bauten und Denkmäler) II, ed. Bûlâk (1270 d. H. = 1853) S. 184-186.

Ed. M. Gaston WIET, tom. 46 (*Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'Archéologie orientale du Caire.* (MIFAO) le Caire (1922) cap. 24, S. 228-234.

zahlreich. Der Pass von Aila am Abhang der Gebirge war nicht passierbar, aber Faik, ein Freigelassener des Ḥomaraujah ben-Aḥmed ben-Tûlûn liess ihn herstellen, ebnete die Strasse ein, und verbesserte alles, was er verbessern konnte. Es gab in Aila zahlreiche Moscheen und eine grosse Anzahl von Juden. Sie behaupteten den Mantel des Propheten zu besitzen, den er ihnen geschenkt habe als Sicherheitsbrief, und sie zeigen ihn auch. Es war ein Mantel aus Aden in einen Stoff eingehüllt, von dem man aber nur ein eine Handbreit grosses Stück aufbewahrte. Man sagt, dass Aila die Stadt ist, von der Allah gesprochen hat an dieser Stelle seines Buches: Frage sie einmal wegen dieser Stadt, die nahe am Ufer des Meeres liegt und deren Bewohner den Sabbat übertraten, als sich die Fische am Sabbat offen an der Oberfläche zeigten, an anderen Tagen aber nicht sichtbar waren. So prüften wir sie, weil sie Übeltäter waren (Koran Sure 7, Vers 163). Man ist sich nicht einig über die Bestimmung dieser Stadt. Ibn-'Abbas 'Akramah und es-Saddi behaupten, dass diese Stadt Aila ist, nach Ibn-'Abbas ist es auch ein Ort zwischen Aila und et-Tor. Ez-Zaheri glaubt, dass es Tabriah ist. Gobadah und Zeid ben-Aslam sind der Meinung, dass es ein Ort an der syrischen Küste zwischen Madian und 'Ainunah sei, genannt Ma'nah. Man fragte eines Tages den el-Hossein ben-el-Fadl: « Findet man im Buche Gottes dieses Sprichwort: Was erlaubt ist, findet man nur mit grosser Mühe, was verboten ist, stellt sich von selbst ein? — Ja, antwortete el-Hossein, man findet das in der Geschichte von Aila, wo gesagt ist, dass die Fische an die Oberfläche des Wassers kamen am Sabbat, die übrigen Tage aber verschwunden waren.

Die Bewohner des Landes waren nämlich, wie die Sage meldet, die Beni Israel = Israeliten, denen Gott verboten hatte, am Sabbat zu arbeiten. Aber Eblis, eine List gebrauchend, sagte ihnen: « Es ist nur verboten, die Fische am Sabbat zu *fangen* ». So bereiteten sie also Bassins, in die sie die Fische am Freitag hineinwarfen. Die Fische blieben dort und konnten nicht heraus, weil der Verbindungskanal mit dem Meer zu eng war. Am Sonntag holte man sie dann. Einer von ihnen, so sagt man, hätte sich unterstanden mit einer Schnur eine Schlinge zu machen und sie am Schwanz eines Fisches zu befestigen. Den Fisch liess man dann so bis zum Sonntag. Die

anderen Fischer machten sich zunächst darüber lustig, wie sie ihren Kameraden das tun sahen, sie dachten zunächst nicht daran seine Erfindung auch nachzumachen. Erst als das Fischen beträchtliche Ausmasse angenommen hatte und diese Fische Handelsgegenstand wurden, wurde es eine Sache allgemeinen Frevels. Ein Teil der Israeliten protestierte und erhob sich gegen diese verbotene Handlungsweise, und sie erklärten, dass sie nicht mehr mit den anderen zusammenwohnen wollten. Tatsächlich teilten sie die Stadt durch eine Mauer in zwei Teile. Eines Morgens nun erwachten die Guten in ihren Wohnungen und bemerkten, dass keiner der Bösen noch die Mauer verlassen hatte. Sicher, sagten sich die Guten, ist den anderen etwas zugestossen. Als man dann die Mauer bestieg, sah man, dass aus den Bösen Affen geworden waren. Man stieg nun auf ihrer Seite der Mauer hinab und diese Affen, die sich ihres menschlichen Ursprungs bewusst waren, kamen zu ihnen und berochen weinend ihre Kleider. Die Weisen sagten nun zu den Affen: « Hatten wir euch nicht verboten, es so zu machen, wie ihr getan habt? » Und die Affen gaben Zeichen wie: Ja, indem sie mit dem Kopf nickten. Die Jungen nur, so fügt Ḳobadah hinzu, wurden in Affen verwandelt, die Alten aber in Schweine. Die Weisen entkamen diesem Schicksal. Später aber sind alle verschwunden. Diese Begebenheit, so sagt man, hat sich zugetragen zur Zeit des Propheten David.

Man sagt, dass der ursprüngliche Name Ailas Ailailiah ist, von der im Pentateuch die Rede sei. Der Scherif Mohammed ben-As'ad el-Gawani sagt, dass die Dakalal-Berber ein Zweig der Musamedah sind. Andere sagen, dass die Dakalal von Aila abstammen. Aila, sagt man, heisse der, der seinen Namen dem Pass gegeben habe. Nach einem anderen sollten die Dakalal abstammen von Daghfal ben Aila. Die Dakalal aber selbst halten sich für Berber und sagen: Wir sind ein Zweig der Perser. Darüber gibt es viele Widersprüche.

Masa'ûdî erzählt, dass Josue, der Sohn des Nun, Krieg führte mit Samida ben-Hûbar ben-Malek dem Amalekiten, dem König von Syrien (cf. Semeida u. Hepher, *Num* 26, 3). Er schlug ihn im Lande von Aila, in der Gegend von Madian. Er tötete ihn und bemächtigte sich seines Reiches. Das ist der Anlass zu dem Wort des 'Un ben-Said el-Garhami:

« Hast Du nicht gesehen, dass der Amalekite, der Sohn des [Hormez
Der zerbrochenen Stuhl von Aila gehabt hat?
Denn eine grosse Zahl von Juden hat sich gestürzt auf ihn
Achzigtausend an Zahl, in Harnisch und ohne Harnisch ».
Dieses Stück umfasst noch eine grosse Menge von Versen.

Im Folgenden erzählt dann Makrîzî die 4 Episoden, die wir schon kennen, aus dem Jahre 9 d. H. den Besuch des Juhanna von Aila bei Mohammed in Tabuk, der ihm den Schutzbrief übergibt; aus dem Jahre 415 die Plünderung durch al-Dscha'feri; aus dem Jahre 566 den Kriegszug Saladins gegen Ela und den Handstreich Rainalds von Châtillon (1) im Jahre 577.

Dann bringt er eine Sage, die ihm so wichtig scheint, dass er sie auch an anderen Stellen seines Buches wiederholt hat (2):

« 'Abû 'l-Hasan al-Masa'ûdî erzählt in seinem Buch " Zeitberichte " im Anfang des Berichtes, der sich auf die Geschichte der Kukas bezieht: Dieses Volk hatte vier Könige, die das Land von Aila und die Hedschas regierten. Jeder von ihnen hatte sich eine Stadt gebaut, der er seinen Namen gegeben hatte. Der übrige Teil des Landes war bewohnt mit Zelten und war in 30 Distrikte eingeteilt, die zu 4 Provinzen gehörten. In jeder Provinz sass der König auf einem goldenen Thron, er residierte in seiner eigenen Stadt. Jeder dieser Könige baute einen Palast für die Wissenschaft und einen Tempel für die Planeten, er stellte darin goldene Statuen auf, die alle ihren besonderen Rang hatten. In Alexandrien, das damals Rakudal hiess, waren 15 Distrikte gebildet. Diese Stadt wurde der Aufenthalt der Oberpriester und in seinen Tempeln wur-

(1) Makrîzî nennt Rainald « al-'abrins », das sich wohl ableitet aus « le Prince » oder « li barons ». Bouriant, nach dessen französischer Übersetzung im allgemeinen hier Makrîzî wiedergegeben wird, schreibt: Alairis. (U. Bouriant, *Description topographique et historique de l'Égypte. Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française du Caire*. Tom. 17. Paris, Leroux 1895, S. 530-534.

(2) Ed. Bûlâk, S. 129. 144.
Ed. MIFAO, S. 373. 413.
Ed. Bouriant, tome 46, S. 71. 75.

den noch mehr goldene Statuen aufgestellt als in den Tempeln der übrigen Städte, dort gab es nämlich 200 goldene Statuen. Said wurde geteilt in 80 Distrikte, die 4 Provinzen ausmachten. Die Zahl der Städte in diesen Distrikten, die von Ägyptern bewohnt wurden, betrug 30, alle angefüllt von wunderbaren Sachen. Man erzählt, dass Himyar der Grosse, dessen Name Arangah, Sohn Sabas des Grossen, dessen Name 'Amer, bekannter unter dem Namen Abd-Schams ben-Yeschgab ben-Ya'reb ben-Koktan, man erzählt also, dass dieser Himyar, der Nachfolger seines Vaters, seine Armee versammelte und sich daran machte die Völker zu unterwerfen und die Könige zu bezwingen, wie es sein Vater gemacht hatte. Er marschierte gegen Osten vor, trieb Yagog und Magog bis zum Ort des Sonnenaufgangs zurück, dann wandte er sich gegen Westen. Ein Stamm des Volkes von Yemen, aus der Linie der Hud ben-'Aber ben-Schaleh ben-Arfaḥschad ben-Sam ben-Nuh ging zu ihm über aus Furcht vor den Thamud ben-'Ather ben-Aram ben-Sam ben-Nuh und vor den Bedrückungen, die es von diesen zu erleiden hatte. Er gab dann den Befehl sie fortzuführen aus dem Lande Yemen und sie nach Aila zu bringen. Diese bevölkerten dann das Land von Aila bis Zat el-Asal bis zum äussersten Gebirge von Negeb. Dort bearbeitete Thamud die Felsen, man höhlte die Berge zu Häusern aus (Petra!?). Als dieses Volk frech und stolz geworden war, schickte Allah ihnen Sale als Propheten und Apostel. Aber diese Leute glaubten ihm nicht. Sie trugen ihm auf er solle doch aus den Felsen eine Kamelstute hervortreten lassen. Der Prophet liess sie erscheinen, aber sie schnitten ihr die Kniekehlen durch. Da vernichtete sie Allah durch ein einziges Wort und am anderen Morgen lagen sie alle unbeseelt in ihren Häusern.

Man erzählt, dass Moses nach dem Tod seines Bruders Aaron mit den Israeliten ins Land der Söhne des el-Eiss zog, das man die Berge von es-Serah nennt, bei dem Lande esch-Schubek. Nachdem er da durchgezogen war, kam er am Lande von Aila vorbei. Viele Tage später schlug er die Richtung zur Wüste von Bab ein, da wo sich die Länder von Kerak befinden, und führte mit diesen Völkern Krieg.

Es gab aber bei Aila eine bemerkenswerte und sehr wichtige Stadt 'Asabun ».

Es ist natürlich schwer aus all diesen Angaben der alten Geschichte den wirklich historischen Kern herauszulösen, der ihnen sicher zugrunde liegt. Leichter ist es in dem von Moses erzählenden Abschnitt. Das ist durch die Generationen weitererzählte Darstellung der hl. Schrift. Besonders schwer ist es erst sich auszukennen in den legendären Listen der Herrscher des alten Ägyptens, wie sie uns Makrizi in der angeführten Stelle gibt. Auch an einer anderen Stelle berichtet er uns davon. Er erzählt da [1] von einem Farsun aus der 3. Dynastie des Atrîb. « Er war ein weiser Magier, baute Städte und vermehrte die an sich schon zahlreichen Tempel. Als er noch jung war, griff ihn ein himyaritischer König mit seinem grossen Heere an. Die beiden Könige stiessen mit ihren Armeen bei Ela aufeinander. Es entspann sich ein erbitterter Kampf, in dem der grössere Teil der beiden Heere zugrunde ging und in dem die Ägypter auch etwas ihre Magie anwandten. Der Himyarite ergriff die Flucht mit den wenigen Menschen, die ihm noch geblieben waren, und Farsun, der die Mehrzahl der Feinde getötet hatte, kehrte im Triumph nach Memphis zurück ».

Aus seiner Zeit aber kann Makrîzî nicht viel von Ela berichten. Und auch in der Folgezeit spricht die Geschichte nicht mehr von dieser Stadt. Sie sieht wohl alle Jahre die grosse Haddsch vorbeiziehen, die in den letzten Tagen des Schauwâl (10. Monat) in Kairo aufbricht und sich hier mit der syrischen Pilgerkarawane vereinigt, mit der sie dann gemeinsam weiterzieht nach Mekka. Für die Haddsch ist Ela immer eine wichtige Station gewesen. Diese Pilgerkarawane war nicht nur für die Stärkung der religiösen, sondern auch der politischen Einheit des mohammedanischen Gebietes von grosser Wichtigkeit. Darum haben auch die Herrscher Ägyptens ihr von den frühesten Zeiten an Begleitung und Schutz angedeihen lassen. Sie haben in bestimmten Zwischenräumen eine Reihe von Festungen angelegt und sie mit Wasserbrunnen und Mundvorräten für die Pilger versehen. Die umliegenden Beduinenstämme waren zur Hilfeleistung der Pilger gegen geringe Entschädigung verpflichtet. Bei den Festungen machte die Karawane regelmässig Halt, wie bei den alten « mansio-

[1] Ed. Bûlâk, S. 139; ed. MIFAO, III, S. 46; Bouriant, S. 399.

nes », gewöhnlich für 2 Tage. Auf der ägyptischen Haddsch waren sie in folgender Anordnung: 'Ajrâd, Naḥl, Ela, Mawâlih, das ebenfalls noch an der Küste des Roten Meeres lag ([1]). Zwischen diesen Festungen gibt es in gewissen Abständen regelmässige Stationen oder Halteplätze, oft allerdings auch ohne Wasser, wo die Karawane auf kurze Zeit zum Ausruhen und zur Erholung verweilt.

Allmählich verschwand sogar, wahrscheinlich durch die Pilger, der alte Name Ela oder Aila, wie um den Bruch mit der Tradition der alten Stadt noch klarer zu beweisen. Der lange und beschwerliche Passübergang über das Gebirge bei Ela, schon von Edrisi ([2]) 'Akabat Aila genannt, war trotz des Bergdurchbruchs durch Ibn-Tûlûn für die Pilger noch so beschwerlich, dass nicht nur oft viele Kamele, sondern auch Menschen dabei verunglückten. Dieser Übergang prägte sich ihnen wohl so ein, dass auch die Niederlassung, die Station an diesem gefährlichen Pass, nach ihm benannt wurde. Man sprach nur mehr von el-Aḳabah, vom grossen Passübergang. Da es auch auf der syrischen Karawanenstrasse einen ähnlich gefährlichen Pass gab, unterschied man ein syrisches Akaba ('A. esch-Schâmîjeh) und das ägyptische Akaba ('A. el-Masrîjeh). Ähnlich wie beim syrischen Akaba, mögen wohl auch bei dem Pass von Ela die Pilger das Gebet gesprochen haben: « Gott der Allmächtige erbarme sich über die, die da hinabsteigen in des Drachen Bauch » ([3]).

Der Handel in Akaba ist nun schon lange vollkommen lahmgelegt. Dem Schutz der Pilgerreisen und ihrer Verpflegung zu dienen, das ist in Zukunft die Aufgabe und Bedeutung des Ortes, der ausser dem Kastell nur wenige Häuser gezählt haben wird. Auch diese Bedeutung nahm immer mehr ab, seit eine grosse Anzahl von Pilgern nicht mehr den be-

([1]) Edrisi, *Description...* (1886), S. 163 f.
al-'Iṣṭaḥrî, ed. de Goeje (1870), S. 27 = Ibn Haukal, ed. de Goeje (1873), S. 34.
al-Muḳaddasî, ed. de Goeje (1877, 1906), S. 109. 112. 192. 215.

([2]) Edrisi. *Geogr. Clim.* III, § 5, S. 1, ed. Jaubert (*Recueil des voyages et des mémoires*, Tom. V). Paris 1839, S. 332.

([3]) *Johann Ludwig Burckhards Reisen in Syrien, Palästina und der Gegend des Berges Sinai.* Aus dem Engl. von Dr. Wilh. Gesenius. Weimar 1824, II, S. 1036.

schwerlichen Weg durch die Wüste nimmt, sondern zu Schiff von der ägyptischen zur arabischen Küste pilgert.

Die allgemeine politische Geschichte teilt Akaha in der Folgezeit mit den wechselnden Geschicken Ägyptens, zu dem es seit Saladin gehörte. Aus der Herrschaft der Aijûbiden (1171-1250) kam es in die Hände der Mamlûken 1250-1517). Als el-Ghûri (Ḳânṣûh el-Ghûri) 1501-1516), der letzte der Mamlûkensultane auf Veranlassung der Venezianer 1508/9 eine Flotte gegen die Portugiesen nach Indien schickte, wurde Akaba wieder Flottenstütz- und -rüstungspunkt.

1517 wird Ela mit ganz Ägypten dem türkischen Osmanenreich einverleibt, es macht auch da nicht von sich reden. Auch die Ankunft Napoleons in Ägypten weckt Akaba nicht aus dem Schlaf.

Während in Ägypten der Albanese Muhammed Ali sich der Reihe nach all seiner Gegner, zuerst der Engländer und dann der Mamluken entledigte, suchte sich auch ein Aga, ein Hauptmann der etwa 30 Mann zählenden Besatzung des Kastells von Akaba, selbstständig zu machen. Diese Leute sind ja oft ganz von der übrigen Welt abgeschlossen, bekommen keinen Sold, kein Wunder, wenn sie rebellieren. So war es auch damals im Jahre 1809. Der Aga, der wohl von Ägypten ganz verlassen war, wollte nun auch seinerseits nichts mehr von Ägypten wissen. Er hatte eine Tochter des Häuptlings der Omranbeduinen geheiratet und konnte sich, unterstützt durch diese Beduinen, eine Zeitlang behaupten. Immr wenne ägyptische Truppen zum Kastell kamen. schloss er die Tore des Kastells und machte Anstalten es zu verteidigen. Als aber von Kairo abgesandte Truppen ihn angriffen, flüchtete er sich zum Stamm seines Weibes und entkam nach Syrien ([1]).

Muhammed Ali wurde zum bedeutendsten Herrscher, den der Orient seit langem hervorgebracht hat, unter ihm wird Akaba der neuen Statthalterschaft Ägypten eingegliedert, die 1867 Vizekönigtum wurde. Eine besonders kostbare Perle in dieser Königskrone war Ela sicher nicht, 1898 zählte es 50 ärmliche Hütten; obwohl es am Meer liegt, gab es im ganzen Dorf keinen einzigen Kahn! ([2]). Und doch nahmen es

([1]) *Burckhardts Reisen*... S. 829.
([2]) Alois Musil, *Arabia Petraea*, II. *Edom* (Wien, Hölder 1907) S. 258 f.

die Türken den Agyptern wieder weg und gliederten es dem Vilayet von Hedschas ein. 1906 wurde es der Segnungen einer Eisenbahn teilhaftig, die es mit der Mekkabahn verband und in eine schnelle Verbindung brachte mit dem nördlichen Transjordanland und Syrien. Heute ist diese Bahn aber nicht mehr im Betrieb. Während des italienisch-türkischen Krieges (1911/12) erhielt es einige Male den Besuch der italienischen Seepatrouillen. Ela bekam bald auch Telephonanschluss an die Leitung Ma'an-Damaskus (1).

Dann kam der Weltkrieg und sein Ende für die Türkei im Friedensschluss von Sèvres (10. 8. 20): Den Türken geht ganz Arabien verloren; Akabah wird dem unabhängigen Königreich von Hedschas zugeteilt, die Engländer bekommen als Mandatsgebiete Palästina und das Emirat Transjordanien. England erkannte aber gar bald die wirtschaftliche und politische Bedeutung, die das alte Ela schon hatte, die vielleicht das moderne Akaba spielen wird. In der Konvention vom Okt. 1925 mit dem englischen Bevollmächtigten Sir Gilbert Clayton geht Akaba ins Emirat Transjordanien über, das man vielleicht, wenigstens dem Gebietsumfang nach, als eine schwache Neuauflage des alten Nabatäerreiches bezeichnen könnte.

So liegt heute Akaba an der Grenze von 3 Ländern. Es gehört zu Transjordanien, kaum einige Kilometer westlich verläuft die Grenze des zu Ägypten gehörigen Sinaibezirkes, im Südosten, nicht weit entfernt, ist die Grenze des Sandscha-Arabiens, des Reiches Ibn Sauds. Wir können schon aus diesen Angaben, abgesehen von einer kommenden wirtschaftlichen Wiederbelebung Akabas, begreifen, warum England diesen Ort für sich gewinnen und seine günstige Lage sich zu nutze machen wollte.



Was aber ist im heutigen Akaba vom alten Ela denn noch übrig geblieben?

(1) Siehe darüber A. Musil unter Aila in *Enzyklopädie des Islam* (1913), S. 222 f.

A. Taccone. Gius. Stefanini, C. Manetti unter Acaba. *Encycl. Italiana*, vol. I, S. 163.

Abgesehen von den unverlierbaren Schönheiten seiner herrlichen Lage am Golf des Roten Meeres, wo es eingebettet liegt zwischen den in allen Farben schimmernden Bergen, ist es eigentlich herzlich wenig.

Vom einstigen christlichen Ela und seiner christlichen Vergangenheit, sehen wir nicht einmal mehr eine Spur. Ein ausgedehntes Trümmerfeld zeigt uns wenigstens die Lage an. Grosse Schutthaufen sind die Grabeshügel einer toten Stadt, ihr Name ist heute noch « ıla ». Sie bieten nichts Interessantes und nichts Bemerkenswertes mehr, mögen aber in ihrem Innern vielleicht noch vieles bergen, was uns manches aus seiner Geschichte preisgeben könnte. In der Nähe sind noch einige Ruinen jüngeren Datums; zerstörende Stürme sind ja oft dahingebraust über diese Stadt. Auch im Meer sollen noch Mauerreste stehen.

Von den alten Ruinen hat man teilweise die Steine genommen um aus ihnen die Häuser des modernen Akaba zu bauen. Das ist nur ein kleines Dörfchen, es zählt vielleicht 400 muslemische Einwohner in kaum 100 Häusern. Im Osten des heutigen Dorfes steht noch jetzt die Ruine der ehemaligen Festung. Es ist wohl nicht dieselbe, von der in der Geschichte der Stadt zu Zeit der Kreuzfahrer die Rede war. Nach Burckhardt [1] soll sie vom ägyptischen Sultan el-Khury gebaut sein, sie ist also ein Rest aus der Zeit des Kampfes gegen die Portugiesen. Vielleicht aber wurde damals auch nur die alte Festung weiter ausgebaut. Der Eingang zur Festung war einst mit starken und massiven Türen versehen, die schwer mit Eisen beschlagen waren; das Portal war geschützt durch halbrunde vorgelagerte Türme. Das Tor führte in einen sehr geräumigen Hof. Jetzt braucht man das Tor nicht mehr zu benützen, eine grosse Bresche in der Mauer gewährt freien Eingang. Im Innern stand früher ein mächtiger Palmbaum. Rings um den Hof, anstossend an die Mauer, waren eine Reihe von Gemächern oder Magazinen. Als noch eine Garnison hier lag, wurden sie als Wohnungen benützt, auch zur Aufbewahrung von Lebensmitteln für die Verproviantierung der Pilger. Einst schützten dicken, hohe Mauern den im Rech-

(1) *Joh. Ludw. Burckhardts Reisen in Syrien...* herausgegeb. v. Dr. Wilh. Gesenius, Weimar 1824, II, S. 828.

teck angelegten Hof und diese Magazine. Den vier Mauerecken waren Bastionstürme vorgelagert. Heute aber ist die Mauer bis auf die Höhe eines Stockwerkes niedergerissen, sie ragt kaum mehr über die übrigen Häuser hinaus. — Das ist das Akaba von heute!

Wird es in der Zukunft noch einmal eine Rolle spielen? Wird gar das Christentum noch einmal Einzug halten in dieser Stadt? Wir wissen das alles nicht. Soweit wir es beurteilen können, müssen wir wohl sagen, dass die grösste Zeit Elas schon der Geschichte angehört, zu der wir wenigstens einige Bruchstücke zusammenfügen konnten.

Dr. Philipp Schertl.

THE CANONICAL HOURS
OF THE COPTIC CHURCH

Egyptian monasticism was founded by Pachomius at Tabennisi in the Saʿid circa A. D. 315, and shortly afterwards Amoun, a disciple of St. Antony, established a monastery in Nitria circa A. D. 320-330; and a few years later Macarius began his community in Scete.

A description of the liturgical offices as performed in the monasteries of Upper Egypt is supplied by Palladius who visited the Thebaid circa A. D. 390-399, and describes these monasteries in his *Historia Lausica* which was written circa A. D. 420. For the liturgical offices as performed in the monasteries of Lower Egypt we have the description given by John Cassian in his « *De Institutis Coenobiorum* », who had visited the monasteries of Scete and Nitria circa A. D. 370-400. Although Cassian often speaks of the monasteries of the Thebaid, it is not, however, as an eye-witness, but according to what he had learnt from the monks who had come from Upper Egypt. It is true that he says (*Conference* XI, I) that he intended to visit the Thebaid, but there do not seem to be any grounds for assuming that he fulfilled his intentions.

SAʿIDIC OFFICES

(A. D. 390-399). Four offices were observed every day, namely, « In the Day », « At Dusk » (Lamp-lighting)., « In the Night », and the « Third Hour » (1). The office « In the

(1) Palladius, *Historia Lausica*, c. XXXII, ἐτύπωσε δὲ διὰ πάσης τῆς ἡμέρας ποιεῖν αὐτοὺς εὐχὰς δώδεκα, καὶ ἐν τῷ λυχνικῷ δώδεκα, καὶ ἐν ταῖς παννυχίσι δώδεκα, καὶ ἐννάτην ὥραν τρεῖς. Cf. also Sozomen, *Hist. Eccles.* III, 14, δωδέκατον δὲ πάσης τῆς ἡμέρας εὔχεσθαι, καὶ πρὸς ἑσπέραν ὁμοίως· τοσαυτάκις δὲ καὶ νύκτωρ· ἐννάτῃ δὲ ὥρᾳ, τρίτον.

Day » is also termed « At Dawn » [1] and ἡ ἑωθινὴ λειτουργία [2], the office « At Dusk », « Vespers » [3], and the office « In the Night » is also called ἡ νυκτερινὴ σύναξις and ἡ νυκτερινὴ λειτουργία, and the texts imply that it was performed at midnight [4]. The Arabic Vita of St. Pachomius mentions a Ninth Hour [5]. From the Regula of St. Jerome we learn that the monks before retiring to rest assembled again, and recited six prayers; this was probably the origin of the office of Compline [6]. According to Palladius twelve prayers were recited at the offices of « In the Day », « At Dusk », and « In the Night »,

(1) Greek Vita of St. Pachomius (Bollandus, *Acta Sanctorum,* vol. 16; Maii III, App. 30* par. 39) Καὶ ὅτι ἔκρουσαν εἰς τὴν σύναξιν πρωΐ. Patr. Orient. t. 4, fasc. 5, p. 482, ὅνπερ πρὸς ὄρθρον καλέσας εἰς τὴν προσευχήν. Latin Vita of St. Pachomius (Bollandus, *Acta Sanctorum,* vol. 16; Maii III, 311 E) Signo deinde ad conveniendum sub auroram dato. Cf., also St. Jerome Regula 20 (*P. L.* XXIII, 67) Mane per singulas domos finitis orationibus; Regula 25 (*P. L.* XXIII, 68) Post orationes matutinas. Coptic Vita of St. Pachomius (*Ann. du Mus. Guimet* XVII, 171) **ⲉϥⲟϩⲓ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲉⲛⲟⲩⲉϩⲟⲟⲩ ϧⲉⲛϯⲥⲩⲛⲁⲝⲓⲥ ⲙⲫⲛⲁⲩ ⲛϣⲱⲣⲡ**; Arabic Vita of St. Pachomius (*Ann. du Mus. Guimet* XVII, 577) وكذلك قاموا صلوا وجر معه الصلاة الى وقت الصبح فلما دقوا المجمع صلاة بكرة.

(2) *Patr. Orient.*, t. 4, fasc. 5, p. 490, Ἐγένετο δὲ μιᾷ τῶν ἡμερῶν μετὰ τὴν ἑωθινὴν λειτουργίαν, καθεσθέντα τὸν Παχώμιον καλέσαι τὸν πρὸς ταῖς θύραις ἀδελφόν.

(3) St. Jerome, Regula 24 (*P. L.* XXIII, 67) ut ad collectam meridianam, vel ad vespertinam sex orationum congregentur; Regula 121 (*P. L.* XXIII, 76) Qui una oratione de sex orationibus vespertinis tardius venerit.

(4) *Patr. Orient.*, t. 4, fasc. 5, p. 474, ἔπλεκεν σχοινία ἕως ὅτε ἔκρουσαν εἰς τὴν νυκτερινὴν σύναξιν. *Patr. Orient.*, t. 4, fasc. 5, p. 451, Τελεσθείσης δὲ τῆς νυκτερινῆς λειτουργίας. *P. G.* LXV, 149, καὶ τῇ ὥρᾳ τῆς νυκτερινῆς ψαλμῳδίας συναχθέντων τῶν ἀδελφῶν. *Patr. Orient.*, t. 4, fasc. 5, p. 447, ἕως οὗ ἔκρουσεν εἰς τὴν νυκτερινὴν λειτουργίαν. Καὶ ἐγένετο περὶ τὸ μεσονύκτιον προσευχομένου αὐτοῦ. *Patr. Orient.*, t. 4, fasc. 5, p. 497, εἶτα ἐγείρεσθαι κατ' αὐτὸ τὸ μεσονύκτιον, καὶ ἕως πρωΐ τὴν ὑμνῳδίαν πληροῦν. In addition the following interesting note on the Canonical Hours from the Sayings of the Fathers may be quoted here, *P. G.* LXV, 164, Ἐδηλώθη τῷ μακαρίῳ Ἐπιφανίῳ τῷ ἐπισκόπῳ Κύπρου παρὰ τοῦ ἀββᾶ τῆς μονῆς ἧς εἶχεν ἐν Παλαιστίνῃ, ὅτι εὐχαῖς σου οὐκ ἠμελήσαμεν τοῦ κανόνος ἡμῶν, ἀλλὰ μετὰ σπουδῆς *a*) καί τὴν τρίτην καὶ τὴν ἕκτην καὶ τὴν ἐννάτην *b*) ἐπιτελοῦμεν. *a*) Al. ins. καὶ τὴν πρώτην, *b*) Al. add. καὶ τὸ λυχνικόν.

(5) Cf. *Ann. du Mus. Guimet* XVII, 613, وجد الاخوة مجتمعين فى صلاة التاسعة.

(6) St. Jerome, Regula 126 (*P. L.* XXIII, 77) Post sex orationes quando ad dormiendum omnes separantur.

and three prayers at the « Third Hour » (1). On the other hand, St. Jerome mentions in his Regula six prayers at the Morning and Evening Offices (2), but this may be an inexact report, as he had no personal contact with Upper Egypt, and his information was obtained from monks and travellers who had visited the Thebaid. At the Monastery of Tabennisi the monks communicated only on Saturday and Sunday (3), and at one of the convents of Antinoë the nuns used to go to the church every Sunday to communicate (4).

BOHAIRIC OFFICES

(A. D. 380–400). According to John Cassian there was during the day no public office beyond Vespers in the monasteries of Scete and Nitria, but at night there was the office of Nocturns. At both of these offices twelve psalms were recited, at the end of which two lessons were read, one from the Old and the other from the New Testament (5).

On Saturday and Sunday both these lessons were taken from the New Testament, one from the Apostolos (Pauline Epistles) or from the Acts, and the other from the Gospels, and this was also the custom during Paschaltide (6). The Glo-

(1) Cf. p. 78, note 1.

(2) Cf. p. 79, note 3, also St. Jerome, Regula 155 (*P. L.* XXIII, 79). Per domos singulas vespere sex orationes psalmosque complebunt; Regula 186 (*P. L.* XXIII, 84) Sex orationes facere vespertinas, iuxta exemplum maioris collectae, in qua omnes fratres pariter congregantur.

(3) Palladius, *op. cit.*, c. XXXII, ἀπιόντες δὲ εἰς τὴν κοινωνίαν κατὰ σάββατον καὶ κυριακὴν. Cf. also Sozomen, *op. cit.*, III, 14, Τῇ δὲ πρώτῃ καὶ τελευταίᾳ ἡμέρᾳ τῆς ἑβδομάδος, ἐπὶ κοινωνίᾳ τῶν θείων μυστηρίων τῷ θυσιαστηρίῳ προσιόντας; also St. Jerome, Regula 17 (*P. L.* XXIII, 67) In die dominica et collecta, in qua offerenda est oblatio.

(4) Palladius, *op. cit.*, c. LIX, αἱ μὲν γὰρ ἄλλαι πᾶσαι κατὰ κυριακὴν προέρχονται ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ χάριν τῆς κοινωνίας.

(5) Cassian, *De Institutis*, Bk. II, 4. Igitur per uniuersam ut diximus Aegyptum et Thebaidem duodenarius psalmorum numerus tam in uespertinis quam in nocturnis sollemnitatibus custoditur, ita dumtaxat ut post hunc duae lectiones, ueteris scilicet ac noui testamenti singulae subsequantur.

(6) Cassian, *De Inst.* Bk. II, 6 In die uero sabbati uel dominico utraque de nouo recitant testamento, id est unam de apostolo uel actibus apostolorum et aliam de euangeliis, quod etiam totis Quinquagensimae diebus faciunt hi, quibus lectio curae est seu memoria scripturarum.

ria Patri was used to conclude the 'antiphona' (1), and a short prostration for private prayer followed, after which a Collect concluded the office (2). Each psalm was recited by one person alone, all the others remained seated and listened attentively to the words (3). If there were but two brethren present, each recited six psalms; if three, each recited four; if four, each recited three; more than four were never allowed to take part in the recitation (4). No psalm was said with the response « Alleluia », except those psalms marked with the inscription Alleluia at their title (5). From the Vespers of Saturday to the Vespers of Sunday, and during the whole of Paschaltide the monks did not kneel (6). On Saturday and Sunday they met together at the Third Hour for Holy Communion (7).

(A. D. 381-385). Timotheus, patriarch of Alexandria, also mentions in his Responsa Canonica the practice of receiving the Holy Communion on Saturday and Sunday (8).

(1) CASSIAN, *De Inst.*, Bk. II, 8 Gloria Patri....., hac uero glorificatione Trinitatis tantummodo solere antiphona terminari.

(2) CASSIAN, *De Inst.*, Bk. II, 7 cum autem is, qui orationem collecturus est, e terra surrexerit, omnes pariter eriguntur.

(3) CASSIAN, *De Inst.* Bk. II, 12 qui dicturus in medium psalmos surrexerit, cuncti sedilibus humillimis insidentes a uoce psallentis omni cordis intentione dependeant.

(4) CASSIAN, *De Inst.* Bk. II, 11 si duo fuerint fratres, senos psallant, si tres, quaternos, si quattuor, ternos, quo numero numquam minus in congregatione decantant... ...numquam amplius psallunt in synaxi quam quattuor, fratres.

(5) CASSIAN, *De Inst.* Bk. II, 11 ut in responsione alleluiae nullus dicatur psalmus nisi is, qui in titulo suo alleluiae inscriptione praenotatur.

(6) CASSIAN, *De Inst.* Bk. II, 18 a uespera sabbati, quae lucescit in diem dominicum, usque in uesperam sequentem apud Aegyptios genua non curuari, sed ne totis quidem Quinquagensimae diebus.

(7) CASSIAN, *De Inst.* Bk. III, 2 quamobrem exceptis uespertinis nocturnisque congregationibus nulla apud eos per diem publica sollemnitas absque die sabbato uel dominica celebratur, in quibus hora tertia sacrae communionis obtentu conueniunt; cf. also PALLADIUS, *op. cit.*, c. VII, τὴν δὲ ἐκκλησίαν σαββάτῳ καταλαμβάνουσι μόνῳ καὶ κυριακῇ. SOZOMEN, *op. cit.*, VI, 31, καὶ ἐκκλησιάζουσι τῇ πρώτῃ καὶ τελευταίᾳ ἡμέρᾳ τῆς ἑβδομάδος. RUFINUS, *Hist. Monach.*, c. 22 (*P. L.* XXI, p. 444) die tantum Sabbati et Dominica in unum ad Ecclesiam coeunt. The following clause from the Decree (falsely) ascribed to Pope Telesphorus (A. D. 127-138) may be noted here: 'Ut nullus ante horam tertiam sacrificium offere praesumeret'.

(8) TIMOTHEUS, *Responsa Canonica* (*P. G.* XXXIII 1305), Ἐξ ἀνάγκης δέ τὸ Σάββατον καὶ τὴν Κυριακὴν ἀπέχεσθαι [τῆς κοινωνίας σαρκικῆς] δεῖ, διὰ τὸ ἐν αὐταῖς τὴν πνευματικὴν θυσίαν ἀναφέρεσθαι τῷ Κυρίῳ.

(2nd. half of 4th. cent.). Paphnutius relates in his History of the Monks in the Egyptian Desert, that a certain Pseleusius learns from two other monks who were friends, that when they lived formerly in Assuan (**ⲥⲟⲩⲁⲛ**), 'they used to go to the church together daily both evening and morning, and heard the Holy Scriptures which were read, and the lessons from the Gospel' (1). In another place he says that the same monks who dwelt in a little valley, related to Pseleusius that 'they used to go forth to the outer mountain (i. e. the desert) and assemble with the brethren on Saturday and on Sunday' (2).

(2nd. half of 4th. to 1st. half of 5th. cent.). Shenoute in his Monastic Precepts says: 'For the Lord rejoices over those who come early to Him, I speak of those who are the first at church in the morning, in the evening, at mid-day, and at the requisite hour' (3).

In another place he says: 'If there be found among us a man or woman working before they have rung the first time for prayer in the morning' (4).

(A. D. 744). In the meetings at the Church of Abba Shenoute at Cairo, which preceded the election of the Patriarch Michael I, it is said that 'they separated on that day, after the Prayer of the Sixth Hour' (5).

(After A. D. 700 and before A. D. 850). It is related in the Vita of Abba John Khame that 'he set up for them (his monks) a meeting place where they should meet together in the middle of the night, and should sing the psalmody and

(1) Budge, *Misc. Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt*, p. 437 **ⲛⲉϣⲁⲛⲃⲱⲕ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲙⲛ̄ⲛⲉⲛⲉⲣⲏⲩ ⲙⲙⲏⲛⲉ ⲉⲣⲟⲩϩⲉ ⲙⲛ̄ϩⲧⲟⲟⲩⲉ ⲉⲛⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉⲛⲉⲅⲣⲁⲫⲏ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲉⲧⲟⲩⲱϣ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲙⲛ̄ⲛ̄ⲁⲛⲁⲅⲛⲱⲥⲓⲥ ϩⲙ̄ⲡⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ.**

(2) Budge, *op. cit.* pp. 441-442 **ⲁⲩⲱ ⲉⲛϣⲁⲛⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲡⲧⲟⲟⲩ ⲉⲧϩⲓⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲧⲛ̄ⲥⲩⲛⲁⲅⲉ ⲙⲛ̄ⲛⲉⲥⲛⲏⲩ ϩⲙ̄ⲡⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲱⲛ ⲙⲛ̄ⲧⲕⲩⲣⲓⲁⲕⲏ.**

(3) Amélineau, *Œuvres de Schenoudi*, t. 2, p, 233 **ϥⲣⲁϣⲉ ⲅⲁⲣ [ⲡ̄ϭ̄ⲥ̄] ⲉϫⲛⲛⲉⲧϣⲱⲣⲡ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲓϣⲁϫⲉ ⲉⲛⲉⲧⲟ ⲛϣⲟⲣⲡ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ϩⲓⲧⲟⲟⲩⲉ ⲁⲩⲱ ϩⲓⲣⲟⲩϩⲉ ⲙⲛⲡⲛⲁⲩ ⲙⲙⲉⲉⲣⲉ ⲙⲛⲡⲛⲁⲩ ⲉⲧⲉϣϣⲉ ⲛϩⲟⲟⲩ ⲛⲓⲙ.**

(4) Amélineau, *op. cit.*, t. 2, p. 215 **ⲉⲩϣⲁⲛϭ̄ⲛⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲛ ⲏ ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ ⲉⲩⲣϩⲱⲃ ⲙⲡⲁⲧⲟⲩⲕⲱⲗϩ ⲉⲡϣⲟⲣⲡ ⲛⲥⲟⲡ ⲛϣⲗⲏⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲩⲉ.**

(5) *Patr. Orient.*, t. 5, fasc. 1, p. [365] ثم افترقوا ذلك اليوم بعد صلاة السادسة.

spiritual songs until the light dawned ' (1). In another place it is said, ' while yet he stood singing with the brethren by night, our Father Abba Athanasius the Apostolic appeared unto him ' (2).

(A. D. 983). The MS. Or. 6781 Brit. Mus. which was dedicated to a certain shrine of St. Michael, and is dated A. M. 699, has on ff. 30r–35v the following lessons for the service on the Feast of St. Michael: At the Office of Lamplighting (**ⲡⲗⲩⲭⲛⲓⲕⲟⲛ**) Matt. XXIV, 24–37; at the Office of Dawn (**ⲡⲟⲣⲑⲣⲓⲛⲟⲛ**) Matt. XIII, 43–52; at the Liturgy, the Prokimenon (**ⲡⲉⲡⲣⲟⲕⲓⲙⲉⲛⲟⲛ**) Ps. LXVII, 12–29, the Apostolos (**ⲡⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ**) I Tim. II, the Catholicon (**ⲡⲕⲁⲑⲟⲗⲓⲕⲟⲛ**) I Pet. I, 1–12, the Acts (**ⲡⲉⲡⲣⲁⲝⲓⲥ**) Acts, X, 1–13, the Gradual (**ⲡϩⲩⲙⲟⲯⲁⲗⲙⲁ**) Ps. CXLVIII, 1–13*, and the Gospel (**ⲡⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ**) Luke XIV, 1–15.

(A. D. 1034). MS. 355 Coptic Museum, Cairo, contains the Canonical Hours in their final form. The MS. has the following note on folio **ⲣ̅ⲟ̅ⲩ̅**r: كمل سنة سبعماية وخمسين للشهداء الاطهار (A. M. 750) (3).

In the final form of the Horologion of the Coptic Church each Canonical Hour consists of twelve psalms, a lesson, and a collect, and to these there are added Troparia, Theotokia, and Hymns (Psali). The system of twelve psalms, as has already been shewn, dates back to the very beginnings of monastic life in Egypt. From Palladius who visited the Monasteries of the Thebaid circa A. D. 390–399, we know that twelve psalms were recited at the Day office and the Night Office (4). Again, John Cassian who visited the Monasteries of Lower Egypt circa 370–400, states in his *De Institutis*, lib. II that at the Offices of Vespers and of Nocturns twelve psalms

(1) *Patr. Orient.*, t. 14, fasc. 2, p. 352 **ⲁϥⲥⲉⲙⲛⲓ ⲛⲱⲟⲩ ⲛ̅ⲟⲩⲙⲁⲛⲑⲱⲟⲩϯ ⲉⲑⲣⲟⲩⲑⲱⲟⲩϯ ⲉⲣⲟϥ ϧⲉⲛⲧⲫⲁϣⲓ ⲙ̅ⲡⲓⲉⲭⲱⲣϩ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̅ⲥⲉⲭⲱ ⲯⲁⲗⲙⲱⲇⲓⲁ ⲛⲉⲙϩⲁⲛϩⲱⲇⲏ ⲙ̅ⲡⲛⲁⲧⲓⲕⲟⲛ ϣⲁⲛⲧⲉⲡⲓⲟⲩⲱⲓⲛⲓ ϣⲁⲓ.**

(2) *Patr. Orient.*, t. 14, fasc. 2, p. 353 **ⲉϥⲟϩⲓ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲉⲧⲓ ⲉϥⲉⲣⲯⲁⲗⲓⲛ ⲛ̅ⲑⲟϥ ⲛⲉⲙⲛⲓⲥⲛⲏⲟⲩ ϧⲉⲛⲡⲓⲉⲭⲱⲣϩ ⲟⲛ ⲁϥⲟⲩⲟⲛϩϥ ⲉⲣⲟϥ ⲛ̅ϫⲉⲡⲉⲛⲓⲱⲧ ⲁⲃⲃⲁ ⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ ⲡⲓⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲓⲕⲟⲥ.**

(3) Prof. Georg Graf who has examined this MS. considers that it is of later date, cf. his *Catalogue de Manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire*, p. 61. It is possible that the note may refer to the date of the MS. from which this MS. was copied.

(4) Cf. note 1, p. 78.

were recited, and these were followed by two lessons and a collect [1]. As regards the Troparia, it is possible that they existed in some form or the other in the time of Cassian. In his *De Institutis,* lib. II, he states that the Doxology was used only to conclude the 'antiphona' [2]. Now if 'antiphona' is used here in its correct meaning of 'singing by alternate voices', and not 'singing' in a general sense, then it can certainly not refer to the psalms since we are told that these were recited by one person alone at a time. It is very likely, therefore, that the term 'antiphona' may refer to some form of versicles, such as the Troparia of the final form of the Coptic Horologion, the more so, since the Doxology is used only to conclude the Troparia.

An examination of the text of the Troparia and the Theotokia clearly shows that with the exception of some additions and omissions, it is the same as that of the Troparia and Theotokia of the Greek Canonical Hours. Sometimes, however, it occurs that the Troparion or the Theotokion of a Coptic Canonical Hour is not found in the corresponding Greek Hour, but in another Hour, as in the case of the 2nd. Theotokion of the Office of Terce, which in the Greek Horologion is said at the Office of Lauds during Lent. The following comparison between the Coptic and Greek Troparia and Theotokia of the Office of Sext will suffice to show the close relationship of the texts to each other.

Coptic Text	**Greek Text**	**Translation**
Tuki, *Diurnum,* pp. **ⲣⲟⲇ-ⲣⲡⲁ.**	Ὡρολογιον το Μεγα, Venice, 1845, pp. 96–98.	
[1st. Troparion]		
Ⲱ ⲫⲏ ⲉⲧϧⲉⲛⲡⲓⲉϩⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲙⲁϩⲋ̄ ϧⲉⲛⲫⲛⲁⲩ ⲛ̄ⲁϫⲡ̄ⲋ̄ ⲁⲩϯⲓϥⲧ ⲛⲁⲕ ⲉϧⲟⲩⲛ ⲉⲡⲓ⳩ ⲉⲑⲃⲉⲫⲛⲟⲃⲓ ⲉⲧⲁϥⲉⲣⲧⲟⲗⲙⲁⲛ ⲉⲣⲟϥ ⲛ̄ϫⲉⲁⲇⲁⲙ ϧⲉⲛⲡⲓⲡⲁⲣⲁⲇⲓⲥⲟⲥ ⲫⲱϧ ⲙ̄ⲡⲓⲥϧⲓ ⲛ̄ϫⲓϫ ⲛ̄ⲧⲉⲛⲉⲛⲛⲟⲃⲓ ⲱ ⲡⲭ̄ⲥ̄ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩϯ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲁϩⲙⲉⲛ.	Ὁ ἐν ἕκτῃ ἡμέρᾳ τε καὶ ὥρᾳ τῷ σταυρῷ προσηλώσας τὴν ἐν τῷ Παραδείσῳ τολμηθεῖσαν τῷ Ἀδὰμ ἁμαρτίαν, καὶ τῶν πταισμάτων ἡμῶν τὸ χειρόγραφον διάῤῥηξον, Χριστὲ ὁ Θεὸς, καὶ σῶσον ἡμᾶς.	O Thou Who on the 6th. day, at the 6th. hour wast nailed to the Cross because of the sin which Adam dared to commit in the garden, tear up the handwriting of our sins, O Christ our God, & save us.

(1) Cf. note 5, p. 80.
(2) Cf. note 1, p. 81.

Ps. LIV

17. Ⲁⲛⲟⲕ ⲇⲉ ⲁⲓⲱϣ ⲉϩⲣⲏⲓ ϩⲁ Ⲫϯ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲡ̅ⲟ̅ⲥ̅ ⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉⲣⲟⲓ. 2. Ⲫϯ ⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉⲧⲁⲡⲣⲟⲥⲉⲩⲭⲏ ⲟⲩⲟϩ ⲙ̅ⲡⲉⲣϩⲓⲛϩⲟ ⲙ̅ⲡⲁⲧⲱⲃϩ. 3*. ⲙⲁϩⲑⲏⲕ ⲉⲣⲟⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉⲣⲟⲓ. 18. Ⲣⲟⲩϩⲓ ⲛⲉⲙϣⲱⲣⲡ ⲛⲉⲙⲫⲛⲁⲩ ⲙ̅ⲙⲉⲣⲓ ⲛⲁⲥⲁϫⲓ ϯⲛⲁϫⲟⲧⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲉϥⲉⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉⲧⲁⲥⲙⲏ. 19*. ⲟⲩⲟϩ ⲉϥⲉⲥⲱϯ ⲛ̅ⲧⲁⲯⲩⲭⲏ ϧⲉⲛⲟⲩϩⲓⲣⲏⲛⲏ. Ⲇⲟⲝⲁ Ⲡⲁⲧⲣⲓ ϣ̅ⲃ̅ⲗ̅.

Ⲱ̅ Ⲓ̅Ⲏ̅Ⲥ̅ Ⲡ̅Ⲭ̅Ⲥ̅ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩϯ ⲫⲏ ⲉⲧⲁⲩϯⲓϥⲧ ⲛⲁⲕ ⲉϧⲟⲩⲛ ⲉⲡⲓⲥⲧⲁⲩⲣⲟⲥ ϧⲉⲛϯⲁϫⲡ̅ⲋ̅ ⲁⲕϧⲱⲧⲉⲃ ⲙ̅ⲫⲛⲟⲃⲓ ϩⲓⲧⲉⲛⲡⲓϣⲉ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲕⲧⲁⲛϧⲟ ⲙ̅ⲡⲓⲣⲉϥⲙⲱⲟⲩⲧ ϩⲓⲧⲉⲛⲡⲉⲕⲙⲟⲩ ⲉⲧⲉⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲡⲉ ⲉⲧⲁⲕⲑⲁⲙⲓⲟϥ ϧⲉⲛⲛⲉⲕϫⲓϫ ⲉⲧⲁϥⲙⲟⲩ ϩⲓⲧⲉⲛⲫⲛⲟⲃⲓ. ϧⲱⲧⲉⲃ ⲛ̅ⲛⲉⲛⲡⲁⲑⲟⲥ ϩⲓⲧⲉⲛⲛⲉⲕⲙ̅ⲕⲁⲩϩ ⲛ̅ⲟⲩϫⲁⲓ ⲛ̅ⲣⲉϥⲧⲁⲛϧⲟ ⲟⲩⲟϩ ϧⲉⲛⲛⲓⲓϥⲧ ⲉⲧⲁⲩϯⲓϥⲧ ⲛⲁⲕ ⲛ̅ϧⲏⲧⲟⲩ ⲙⲁⲧⲟⲩϫⲟ ⲙ̅ⲡⲉⲛⲛⲟⲩⲥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁϯⲉⲃⲗⲁⲃⲏ ⲛ̅ⲧⲉⲛⲓϩⲃⲏⲟⲩⲓ ⲛ̅ϩⲩⲗⲏⲛⲓⲕⲟⲛ ⲛⲉⲙⲛⲓⲉⲡⲓⲑⲩⲙⲓⲁ ⲛ̅ⲕⲟⲥⲙⲓⲕⲟⲛ ⲉϧⲟⲩⲛ ⲉⲡⲉⲣⲫⲙⲉⲩⲓ ⲛ̅ⲛⲉⲕϩⲁⲡ ⲛ̅ⲉⲡⲟⲩⲣⲁⲛⲓⲟⲛ ⲕⲁⲧⲁ ⲛⲉⲕⲙⲉⲧϣⲉⲛϩⲏⲧ.

Ⲛⲩⲛ ϣ̅ⲃ̅ⲗ̅.

Ps. LIV

2. Ἐνώτισαι, ὁ Θεός, τὴν προσευχήν μου, καὶ μὴ ὑπερίδης τὴν δέησίν μου. 17. Ἐγὼ πρὸς τὸν Θεὸν ἐκέκραξα, καὶ ὁ Κύριος εἰσήκουσέ μου. Δόξα Πατρί, κ. τ. λ.

Καὶ νῦν, κ. τ. λ.

Ps. LIV

17. But I have cried unto God, and the Lord will hear me. 2. O God, hear my prayer, & despise not my supplication. 3* Attend unto me, & hear me. 18. Evening & morning & at noon I will utter my words; & He shall hear my voice. 19* And He shall redeem my soul in peace. Glory be to the Father etc.

O Jesus Christ our God, Who wast nailed to the Cross at the 6th. hour, Thou hast slain sin by the Wood, & hast given life to the dead through Thy death, even to man, whom Thou didst create with Thy Hands, & who was dead through sin. Slay our passions by Thy saving & lifegiving sufferings; & by the nails wherewith Thou wast nailed, preserve our minds from the hurt of carnal works & worldly lusts by the remembrance of Thy heavenly Judgment according to Thy mercies.

Now & for ever, etc.

[1st. Theotokion]

Ϩⲱⲥ ⲙ̅ⲙⲟⲛ ⲧⲉⲛϩⲗⲓ ⲛ̅ⲡⲉⲩⲕⲉⲣⲓⲁ ⲉⲑⲃⲉⲡⲁϣⲁⲓ ⲛ̅ⲧⲉⲛⲉⲛⲛⲟⲃⲓ ⲉⲑⲃⲏϯ ⲅⲁⲣ ⲱ ϯⲑⲉⲟⲧⲟⲕⲟⲥ ⲙ̅ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲧⲉⲛⲉⲣⲡⲁⲣⲣⲏⲥⲓⲁⲍⲉⲥⲑⲉ ⲙ̅ⲙⲟⲛ ϧⲁⲧⲉⲛⲫⲏ ⲉⲧⲁⲣⲉⲙⲁⲥϥ ϫⲉⲛⲁϣⲉ ⲛⲉⲡⲣⲉⲥⲃⲓⲁ ⲥⲉϫⲉⲙϫⲟⲙ ⲅⲁⲣ ⲟⲩⲟϩ ⲥⲉϣⲏⲡ ⲛⲁϩⲣⲉⲛⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ. Ⲱ̅ ϯⲙⲁⲩ ⲉⲧⲧⲟⲩⲃⲏⲟⲩⲧ ⲙ̅ⲡⲉⲣ-

Ὅτι οὐκ ἔχομεν παῤῥησίαν διὰ τὰ πολλὰ ἡμῶν ἁμαρτήματα, σὺ τὸν ἐκ σοῦ γέννηθέντα δυσώπησον, Θεοτόκε Παρθένε· πολλὰ γὰρ ἰσχύει δέησις Μητρὸς πρὸς εὐμένειαν Δεσπότου. Μὴ παρίδῃς ἁμαρτωλῶν ἱκεσίας, ἡ πάνσεμνος· ὅτι ἐλεήμων ἐστὶ, καὶ σώζειν δυνά-

Inasmuch as we have no opportunity on account of the multitude of our sins, yet, on account of thee, O Virgin Mother of God, we speak openly with Him Whom thou didst bear; for thine intercession is great & strong & acceptable with our Saviour. O

ϫⲱ ⲛ̄ⲥⲱ ⲛ̄ⲛⲓⲣⲉϥⲉⲣⲛⲟⲃⲓ ϧⲉⲛⲛⲉⲡⲣⲉⲥⲃⲓⲁ ϧⲁⲧⲉⲛⲫⲏ ⲉⲧⲁⲣⲉⲙⲁⲥϥ ϫⲉⲟⲩⲛⲁⲏⲧ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲉⲟⲩⲟⲛ ϣϫⲟⲙ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉⲛⲁϩⲙⲉⲛ ϫⲉⲟⲩⲛⲓ ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲁϥϭⲓⲙ̄ⲕⲁϩ ⲉⲑⲃⲏⲧⲉⲛ ϩⲓⲛⲁ ⲛ̄ⲧⲉϥⲛⲁϩⲙⲉⲛ. Ⲙⲁⲣⲟⲩⲉⲣϣⲟⲣⲡ ⲛ̄ⲧⲁϩⲟⲛ ⲛ̄ϫⲱⲗⲉⲙ ⲛ̄ϫⲉⲛⲉⲕⲙⲉⲧϣⲉⲛϩⲏⲧ ϫⲉⲁⲛⲉⲣϩⲏⲕⲓ ⲉⲙⲁϣⲱ ⲁⲣⲓⲃⲟⲏⲑⲓⲛ ⲉⲣⲟⲛ ⲫ̅ϯ̅ ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ ⲉⲑⲃⲉⲡⲱⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲉⲕⲣⲁⲛ ⲡ̅ϭ̅ⲥ̅ ⲉⲕⲉⲛⲁϩⲙⲉⲛ ⲉⲕⲉϫⲁⲛⲉⲛⲛⲟⲃⲓ ⲛⲁⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲑⲃⲉⲡⲉⲕⲣⲁⲛ ⲉ̅ⲑ̅ⲩ̅.

μενος, ὁ καὶ παθεῖν ὑπὲρ ἡμῶν καταδεξάμενος. Ταχὺ προκαταλαβέτωσαν ἡμᾶς οἱ οἰκτιρμοί σου, Κύριε, ὅτι ἐπτωχεύσαμεν σφόδρα· βοήθησον ἡμῖν ὁ Θεός, ὁ Σωτὴρ ἡμῶν, ἕνεκεν τῆς δόξης τοῦ ὀνόματός σου. Κύριε, ῥῦσαι ἡμᾶς, καὶ ἱλάσθητι ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν, ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός σου.

Pure Mother, reject not sinners in thine intercessions with Him Whom thou didst bear; for He is merciful & powerful to save us: for truly He suffered for us that He might save us. Let Thy mercies reach us speedily, for we are become very needy: aid us, O God our Saviour! For the glory of Thy Name, O Lord, Thou wilt save us: Thou wilt forgive us our sins for Thy Holy Name's sake.

ⲁϫⲱ ⲙ̄ⲡⲓⲧⲣⲓⲥⲁⲅⲓⲟⲥ: Ⲡⲉⲛⲓⲱⲧ.

Τρισάγιον· Πάτερ ἡμῶν κ. τ. λ.

The Trisagion: Our Father etc.

[2nd Troparion]

Ⲁⲕⲓⲣⲓ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲩϫⲁⲓ ϧⲉⲛⲑⲙⲏϯ ⲙ̄ⲡⲕⲁϩⲓ ⲱ ⲡ̅ⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩϯ ϧⲉⲛⲡϫⲓⲛⲑⲣⲉⲕⲥⲟⲩⲧⲉⲛⲛⲉⲕϫⲓϫ ⲉ̅ⲑ̅ⲩ̅ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓϫⲉⲛⲡⲓⲥⲧⲁⲩⲣⲟⲥ ⲉⲑⲃⲉⲫⲁⲓ ⲛⲓⲉⲑⲛⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲥⲉⲱϣ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉⲟⲩⲱⲟⲩ ⲛⲁⲕ ⲡ̅ϭ̅ⲥ̅.

Σωτηρίαν εἰργάσω ἐν μέσῳ τῆς γῆς, Χριστὲ ὁ Θεός· ἐπὶ σταυροῦ τὰς ἀχράντους σου χεῖρας ἐξέτεινας, ἐπισυνάγων πάντα τὰ ἔθνη κράζοντα: Κύριε δόξα σοι.

Thou hast wrought salvation in the midst of the earth, O Christ our God, in the stretching forth of Thy Holy Hands upon the Cross. Wherefore, all nations cry out: Glory to Thee, O Lord.

Ⲇⲟⲝⲁ Ⲡⲁⲧⲣⲓ ϣ̅ⲃ̅ⲗ̅.

Δόξα Πατρὶ κ. τ. λ.

Glory be to the Father, etc.

Ⲧⲉⲛⲟⲩⲱϣⲧ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲙⲟⲣⲫⲏ ⲛ̄ⲁⲧⲧⲁⲕⲟ ⲱ ⲡⲓⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲉⲛⲉⲣⲉⲧⲓⲛ ⲙ̄ⲡⲭⲱ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲧⲉⲛⲉⲛⲛⲟⲃⲓ ⲱ ⲡ̅ⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩϯ ϫⲉⲟⲩⲛⲓ ϧⲉⲛⲡⲉⲕⲟⲩⲱϣ ⲁⲕϯⲙⲁϯ ⲉⲁⲗⲏⲓ ⲉⲡⲓⲥⲧⲁⲩⲣⲟⲥ ⲉⲑⲣⲉⲕⲧⲟⲩϫⲟ ⲛ̄ⲛⲏ ⲉⲧⲁⲕⲑⲁⲙⲓⲱⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁϯⲙⲉⲧⲃⲱⲕ ⲛ̄ⲧⲉⲡⲓϫⲁϫⲓ.

Τὴν ἄχραντον Εἰκόνα σου προσκυνοῦμεν ἀγαθέ, αἰτούμενοι συγχώρησιν τῶν πταισμάτων ἡμῶν Χριστὲ ὁ Θεός· βουλήσει γὰρ ηὐδόκησας σαρκὶ ἀνελθεῖν ἐν τῷ σταυρῷ, ἵνα ῥύσῃ οὓς ἔπλασας ἐκ τῆς δουλείας τοῦ ἐχθροῦ.

We worship Thine uncorrupted form, O Good One, & we ask forgiveness of our sins, O Christ our God. For truly of Thine Own Will Thou wast pleased to ascend the Cross, that Thou mightest save those whom Thou didst create, from the slavery of the Enemy.

Ⲧⲉⲛⲱϣ ⲟⲩⲃⲏⲕ ⲉⲛϣⲉⲡϩⲙⲟⲧ ⲛ̄ⲧⲟⲧⲕ ϫⲉⲁⲕⲙⲟϩ ⲙ̄ⲡⲧⲏⲣϥ ϧⲉⲛⲟⲩⲣⲁϣⲓ ⲱ ⲡⲓⲥⲱⲧⲏⲣ ⲉⲧⲁⲕⲓ ⲉⲉⲣⲃⲟⲏⲑⲓⲛ ⲉⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲡ̅ϭ̅ⲥ̅ ⲡⲓⲱⲟⲩ ⲫⲱⲕⲡⲉ.

Ὅθεν εὐχαρίστως βοῶμέν σοι: Χαρᾶς ἐπλήρωσας τὰ πάντα, ὁ Σωτὴρ ἡμῶν, παραγενόμενος εἰς τὸ σῶσαι τὸν κόσμον.

We cry unto Thee, we give thanks unto Thee, for Thou hast filled all things with joy, O Saviour, Who didst come to aid the world. Lord to Thee is glory.

Ⲛⲩⲛ ϣ̅ⲃ̅ⲗ̅.

Καὶ νῦν κ. τ. λ.

Now & for ever etc.

[2nd. Theotokion]

Ⲛⲑⲟⲡⲉ ⲑⲏ ⲉⲑⲙⲉϩ ⲛ̀ϩⲙⲟⲧ ⲱ ϯⲑⲉⲟⲧⲟⲕⲟⲥ ⲙ̀ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲧⲉⲛϩⲱⲥ ⲉⲣⲟ ϫⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲉⲛⲡⲓⲥⲧⲁⲩⲣⲟⲥ ⲛ̀ⲧⲉⲡⲉϣⲏⲣⲓ ⲁϥϩⲉⲓ ⲛ̀ϫⲉⲁⲙⲉⲛϯ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲕⲱⲣϥ ⲛ̀ϫⲉⲫⲙⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲁⲛⲙⲱⲟⲩⲧ ⲡⲉ ⲁⲛⲧⲱⲟⲩⲛ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲛⲉⲣⲡⲉⲙⲡϣⲁ ⲙ̀ⲡⲓⲱⲛϧ ⲛ̀ⲉⲛⲉϩ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲛϭⲓ ⲙ̀ⲡⲓⲟⲩⲛⲟϥ ⲙ̀ⲡⲓⲡⲁⲣⲁⲇⲓⲥⲟⲥ ⲛ̀ⲧⲉϣⲟⲣⲡ ⲉⲑⲃⲉⲫⲁⲓ ⲧⲉⲛϯⲱⲟⲩ ⲛⲁϥ ϧⲉⲛⲟⲩϣⲉⲡϩⲙⲟⲧ ϩⲱⲥ ⲇⲩⲛⲁⲧⲟⲥ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩϯ.

Ὑπερδεδοξασμένη ὑπάρχεις, Θεοτόκε Παρθένε, ὑμνοῦμέν σε· διὰ γὰρ τοῦ σταυροῦ τοῦ Υἱοῦ σοῦ κατεβλήθη ὁ Ἅδης, καὶ ὁ Θάνατος τέθνηκε· νεκρωθέντες ἀνέστημεν, καὶ ζωῆς ἠξιώθημεν· τὸν Παράδεισον ἐλάβομεν, τὴν ἀρχαίαν ἀπόλαυσιν. Διὸ εὐχαριστοῦντες δοξολογοῦμεν, ὡς κραταιὸν Χριστὸν τὸν Θεὸν ἡμῶν, καὶ μόνον πολυέλεον.

Thou art she who is full of grace, O Virgin Mother of God. We praise thee, for through the Cross of thy Son Hell hath fallen, & Death hath been destroyed, & we who were dead have been raised up, & made worthy of eternal life, & have obtained the joy of the first Paradise. Wherefore, we glorify Him in thanksgiving, as the strong Christ our God.

Although it is not possible to determine at what date the Troparia and the Theotokia were added to the Coptic Canonical Hours, yet, one important conclusion may be drawn from the Coptic texts themselves, which is, that the Coptic Version is not derived from the Greek Text as given in the Greek Horologion, but from another and probably earlier Greek Text. In the first place, the Coptic text is in many instances fuller than the Greek text, and the conservative character of the Egyptians would tend to preclude any abridgment of the Coptic version. It seems, therefore, more probable that the omissions are due to the compilers of the text of the Greek Offices in their final form. In the second place, we should note that in the Coptic version there is a very large number of Greek words; for instance, in the Troparion of the Greek Office of Compline (Ωρολογιον το Μεγα, p. 143, Venice, 1845) the following passage « βίον καθαρὸν ἐν μετανοίᾳ μοι κτισθέντα » is rendered in Coptic as: « ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲧⲁϫⲫⲟ ⲛⲏⲓ ⲛ̀ⲟⲩⲃⲓⲟⲥ ⲉϥⲧⲟⲩⲃⲏⲟⲩⲧ ϩⲓⲧⲉⲛϯⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ » (1), and again in the Theotokion of the Greek Office of None (Ωρολογιον το Μεγα p. 119) « τὰ δὲ σπλάγχνα μου φλέγονται, δρώσης σου τὴν σταύρωσιν, ἣν ὑπὲρ πάντων ὑπομένεις » becomes in Coptic « ⲛⲁⲥⲡⲗⲁⲭⲛⲟⲛ ⲇⲉ ⲥⲉⲣⲱⲕϩ ⲉⲓⲛⲁⲩ ⲉⲡⲉⲕϫⲓⲛⲓϣⲓ ⲉⲧⲁⲕⲉⲣϩⲩⲡⲟⲙⲟⲛⲏⲛ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲑⲃⲉⲡⲧⲏⲣϥ » (2). Hence, where

(1) Cf. Tuki, *Diurnum*, p. ⲧⲛⲑ.

(2) Cf. Tuki, *op. cit.*, p. ⲥⲓⲑ.

a Greek word is not translated, we should normally expect to find it transliterated, but this is by no means always the case. If we consult the 2nd. Troparion of the Office of Sext ([1]), we shall find that the Greek « τὴν ἄχραντον εἰκόνα σου προσκυνοῦμεν » is rendered in Coptic « ⲧⲉⲛⲟⲩⲱϣⲧ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲙⲟⲣⲫⲏ ⲛ̄ⲁⲧⲧⲁⲕⲟ ». Now it is very strange indeed, that the Coptic translators should have gone out of their way to render 'εἰκόνα' by 'μορφή', seeing that 'ϩⲓⲕⲱⲛ' (εἰκών) was in regular use in Coptic; the only explanation of this seems to be that the Greek text from which the Coptic version was made must have had the reading μορφή. The following passages are further examples of this same phenomenon, where a Greek word not translated into Coptic nor transliterated is rendered by another Greek word.

1) 2nd. Theotokion of the Office of Sext (p. 87).
ὡς κραταιὸν Χριστὸν τὸν Θεὸν ἡμῶν
in Coptic, ϩⲱⲥ ⲇⲩⲛⲁⲧⲟⲥ ⲡⲭ̄ⲥ̄ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩϯ
2) 1st. Troparion of the Office of None (Ωρολογιον το Μεγα, p. 118)
νέκρωσον τῆς σαρκὸς ἡμῶν τὸ φρόνημα
in Coptic (Tuki. *Diurnum*, p. ⲥⲓⲩ) ϧⲱⲧⲉⲃ ⲛ̄ⲛⲉⲛⲗⲟⲅⲓⲥⲙⲟⲥ ⲛ̄ⲥⲱⲙⲁⲧⲓⲕⲟⲛ
3) 1st. Troparion of the Office of Compline (Ωρολογιον το Μεγα, p. 143)
καὶ τῆς ἀθλίας σαρκός μου τὸ ἄτονον ἔγνως
in Coptic (Tuki, *Diurnum*, p. ⲥϥⲍ) ⲟⲩⲟϩ ⲑⲙⲉⲧϫⲱⲃ ⲛ̄ⲧⲁⲫⲩⲥⲓⲥ ⲕⲉⲙⲓ ⲉⲣⲟⲥ
4) Theotokion of the 1st. Nocturn of the Midnight Office (Ωρολογιον το Μεγα, p. 16)
τὸν κόσμον σου ἀνακάλεσον
in Coptic (Tuki, *Diurnum*, p. ⲧⲛⲃ) ⲁⲣⲉⲉⲣⲥⲟⲃⲧ ⲉⲧⲉⲛⲡⲟⲗⲓⲥ (our city).

From the above illustrations and the foregoing remarks it will be seen that the Coptic translation of the Troparia and the Theotokia was not made from the text as given in the Greek Horologion, but that it was made, prior to A. D. 1034 ([2]),

([1]) Cf. p. 86.

([2]) MS. 355 Coptic Museum, Cairo, which contains the Coptic Canonical Hours as given by Tuki in his *Diurnum*, is dated A. M. 750 = A. D. 1034.

from a Greek text which ultimately underwent certain changes and modifications at the hands of the compilers of the Greek Horologion in its final form.

The Horologion of the Coptic Church

Synopsis (1)

The Introductory Prayers which are recited before each Office (2) are: **ϧⲉⲛⲫ̀ⲣⲁⲛ ⲙ̅ⲫⲓⲱⲧ**, 'In the Name of the Father etc.', **ⲇⲟⲝⲁ ⲡⲁⲧⲣⲓ**, 'Glory be to the Father etc.', **ⲁⲣⲓⲧⲉⲛ ⲛⲉⲙⲡϣⲁ ⲛ̅ϫⲟⲥ ϧⲉⲛⲟⲩϣⲉⲡϩⲙⲟⲧ ϫⲉⲡⲉⲛⲓⲱⲧ**, 'Make us worthy to say with thanksgiving, Our Father etc.', The Prayer of Thanksgiving (3), **ⲁⲙⲱⲓⲛⲓ ⲙⲁⲣⲉⲛⲟⲩⲱϣⲧ ⲁⲙⲱⲓⲛⲓ ⲙⲁⲣⲉⲛϯϩⲟ ⲡ̅ⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩϯ. ⲁⲙⲱⲓⲛⲓ ⲙⲁⲣⲉⲛⲟⲩⲱϣⲧ ⲁⲙⲱⲓⲛⲓ ⲙⲁⲣⲉⲛϯϩⲟ ⲡ̅ⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲛⲟⲩⲣⲟ. ⲁⲙⲱⲓⲛⲓ ⲙⲁⲣⲉⲛⲟⲩⲱϣⲧ ⲁⲙⲱⲓⲛⲓ ⲙⲁⲣⲉⲛϯϩⲟ ⲡ̅ⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲛⲥ̅ⲱ̅ⲣ̅.** 'Come let us worship, come let us pray to Christ our God; come let us worship, come let us pray to Christ our King; come let us worship, come let us pray to Christ our Saviour' (4), **ⲡⲉⲛϭ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡ̅ⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲓⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛ̅ⲧⲉⲫϯ**, 'Our Lord Jesus Christ the Word of God etc.', 'Ephes. IV, 1-6, and Ps. L.

N. B. Psalms are quoted according to the enumeration of the Septuagint.

(1) Cf. Tuki, *Diurnum alexandrinum copto-arabicum*, Romae, 1750. For English translation, cf. Bute, *The Coptic Morning Service for the Lord's Day*, pp. 119-144, and De Lacy O'Leary, *The Daily Office and Theotokia of the Coptic Church*, 1911, pp. 87-117. Arabic editions, الاجبية اى كتاب السبع الصلوات الليلية والنهارية طبع بمطبعة التوفيق بمصر سنة ١٦١٦. (1900) second edition (1913).

(2) These prayers are used before each office, if it is recited separately. The Canonical Hours are now-a-days recited in Arabic in the churches and monasteries of Egypt. The Introductory Prayers, the Psalms, and the Hymns are recited by the whole choir; the Gospels and the Prayers by one of the priests. Candles are lit in front of the Haikal (Sanctuary) Door during the service, but incense is not offered at any of the Canonical Hours.

(3) Cf. Brightman, *op. cit.*, pp. 147–148.

(4) This is from the Greek: Δεῦτε προσκυνήσωμεν, καὶ προσπέσωμεν τῷ Βασιλεῖ ἡμῶν Θεῷ. Δεῦτε... αὐτῷ Χριστῷ τῷ Βασιλεῖ ἡμῶν Θεῷ. Δεῦτε..... αὐτῷ Χριστῷ τῷ Βασιλεῖ καὶ Θεῷ ἡμῶν. (cf. Ωρολογιον το Μεγα, p. 4).

Morning Prayer ⲫⲡⲣⲟⲥⲉⲩⲭⲏ ⲙ̄ⲡⲓϣⲱⲣⲡ ⲛ̄ⲉϩⲟⲟⲩ صلاة باكر

Psalms I–VI, X–XII, XIV–XV, XVIII (1); Lesson, Jh. I, 1–14 (2); Psali, ⲡⲓⲟⲩⲱⲓⲛⲓ ⲛ̄ⲧⲁⲫⲙⲏⲓ ⲫⲏ ⲉⲧⲉⲣⲟⲩⲱⲓⲛⲓ, 'True Light that enlighteneth etc.'; The Angelic Hymn (3); The Trisagion (4); The Lord's Prayer (5); The Creed; Kyrie Elei-

(1) In modern practice seven extra psalms are added to the psalms of Morning Prayer, they are: Pss. XXIV, XXVI, LXII, LXVI, LXIX, CXII, and CXLII. Tuki, *op. cit.* pp. ⲙⲏ–ⲝⲏ has also these additional psalms.

(2) The lessons are not given in the MSS. of the Horologion, those indicated here are from the printed Arabic texts of the Canonical Hours, and they agree, moreover, with the lessons given by Tuki in his « *Diurnum* ». Tuki has an alternative lesson Mk. I, 1-3.

(3) The Angelic Hymn (Gloria in excelsis) is also sung at the Greek Office of Lauds; the Coptic version of this hymn is the same as the Greek as far as the words: 'καὶ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος', the end, however, is quite different. This hymn is found in the Apostolic Constitutions, c. vii, 47 (Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, p. 457).

(4) In the Greek Office of Lauds the Trisagion also follows the Angelic Hymn, but the Lord's Prayer is found further on in this Office. According to tradition the supernatural revelation of the Trisagion took place during the pontificate of St. Proclus (Bishop of Const. A. D. 434–446), and this probably marks the date of its insertion into the Liturgy. The Syrian addition of the clause, 'Who wast crucified for us' (ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς) was made by Peter the Fuller (Patr. of Antioch, circa A. D. 471). The Coptic version of the Trisagion retains this addition for the second clause, but also adds to the first clause, 'Who wast born of the Virgin', and to the third clause, 'Who didst rise from the dead and ascend to the heavens', thus making it clear that the Trisagion is addressed to the second Person of the Blessed Trinity. In the Syriac translation of the Paradise of the Fathers by Rabban Anan-Isho (latter half of 6th. and first half of the 7th. cent.) there is mention of the use of the Trisagion in the monastic services, cf. Budge, *Paradise of the Fathers,* vol. 2, p. 209, parag. 256, « Concerning Abba Joseph », 'And when they had recited the psalms of the spirit together and had made an end of the service, they said, « O Holy God, O Holy Mighty One, O Immortal Holy One, have mercy upon us », and they all knelt down in prayer'. In the Syriac text printed by Bedjan in '*Acta Mart. et Sanct.*' vol. 7, p. 796, there is the addition of Peter the Fuller, lines 10–12, « Who wast crucified for us ».

(5) In the Greek Office of Lauds the Lord's Prayer occurs later in the service.

son (41 times) (1); The Collect: **ⲡϭ̅ⲥ̅ ⲫϯ ⲛ̅ⲧⲉⲛⲓϫⲟⲙ**, 'Lord God of Hosts etc.' (2).

TERCE **Ϯⲡⲣⲟⲥⲉⲩⲭⲏ ⲛ̅ⲧⲉⲁϫⲡ ⲅ̅ϯ** صلاة الساعة الثالثة

Psalms XIX, XXII–XXIII, XXV, XXVIII–XXIX, XXXIII XL, XLII, XLIV–XLVI; Lesson, Jh. XIV, 26–XV, 4; 1st. Troparion, **ⲡⲉⲕⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲡϭ̅ⲥ̅ ⲫⲏ ⲉⲧⲁⲕⲟⲩⲟⲣⲡϥ**, 'Thy Holy Spirit, Lord, Whom Thou didst send etc.' (3); 1st. Theotokion, **ⲱ ϯⲙⲁⲥⲛⲟⲩϯ ⲛ̅ⲑⲟⲡⲉ ϯⲃⲱ ⲛ̅ⲁⲗⲟⲗⲓ ⲛ̅ⲧⲁⲫⲙⲏⲓ**, 'O Mother of God, thou art the true vine etc.' (4); The Trisagion and the Lord's Prayer (5); 2nd. Troparion, **ⲱ ⲡⲓⲟⲩⲣⲟ ⲛ̅ⲉⲡⲟⲩⲣⲁⲛⲓⲟⲛ**, 'O Heavenly King etc.' (6); 2nd. Theotokion, **ⲉϣⲱⲡ ⲁⲛϣⲁⲛⲟϩⲓ ⲉⲣⲁⲧⲉⲛ ϧⲉⲛⲡⲉⲕⲉⲣⲫⲉⲓ**, 'If we stand in thy temple etc.' (7); Kyrie Eleison (41 times); The Collect: **ⲫϯ ⲛ̅ⲧⲉⲙⲉⲧϣⲉⲛϩⲏⲧ ⲛⲓⲃⲉⲛ**, 'God of all pity etc.' (8):

(1) The MS. 355 Coptic Museum, Cairo, (dated A. D. 1034) has, '50 times'; in the Greek Offices Kyrie Eleison is said 40 times; this remark applies to all the instances of Kyrie Eleison in the Canonical Hours.

(2) The Collect is called in Coptic, **ⲙⲉⲧⲣⲉⲙϩⲉ**, i. e. A 'setting free', and may be compared with the term 'Absolutio' which is used of the prayer that concludes each of the three Nocturns in the Office of Mattins of the Latin Church. Some MSS. have another Collect instead of the one beginning: **ⲡϭ̅ⲥ̅ ⲫϯ ⲛ̅ⲧⲉⲛⲓϫⲟⲙ**; e. g. MS. Or. 427, Brit. Mus. has on fol. 57v. the following prayer: **ⲫⲏ ⲉⲑⲟⲩⲱⲣⲡ ⲙ̅ⲡⲓⲟⲩⲱⲓⲛⲓ ⲛ̅ⲧⲉϥϣⲉ ⲫⲏ ⲉⲧⲉⲡⲉϥⲣⲏ ϣⲁⲓ ⲉϫⲉⲛⲛⲓⲑⲙⲏⲓ**', 'Thou Who sendest the light and it goeth, and Whose sun shineth upon the just etc.' This prayer is the same as the final prayer in the Greek Office of Prime, ὁ ἐξαποστέλλων τὸ φῶς καὶ πορεύεται, ὁ ἀνατέλλων τὸν ἥλιον ἐπὶ δικαίους, κ. τ. λ.

(3) This is the same, with additions, however, at the end, as the Troparion of the Greek Office of Terce, Κύριε, ὁ τὸ πανάγιόν σου Πνεῦμα.

(4) This is the same as the Theotokion of the Greek Office of Terce, Θεοτόκε, σὺ εἶ ἡ ἄμπελος, but with additions at the end.

(5) These are also said in the Greek Office of Terce.

(6) This Troparion is the same, with, however, short additions, as the prayer « Βασιλεῦ οὐράνιε » which is recited before most of the Greek Offices.

(7) This is the same as the Theotokion which is sung during Lent at the Greek Office of Lauds, Ἐν τῷ ναῷ ἑστῶτες.

(8) There is very little which is similar in this prayer to the concluding prayer of the Greek Office of Terce, except the following passage:

Sext Ⲫⲡⲣⲟⲥⲉⲩⲭⲏ ⲛ̅ⲧⲉⲁϫⲡ ⲋ̅ صلاة الساعة السادسة

Psalms LIII, LVI, LX, LXII, LXVI, LXIX, LXXXIII–LXXXVI, XC, XCII; Lesson, Matt. V, 1–16; 1st Troparion, **ⲱ ⲫⲏ ⲉⲧϧⲉⲛⲡⲓⲉϩⲟⲟⲩ ⲙ̅ⲙⲁϩⲋ̅**, 'O Thou Who on the sixth day etc.' (1); 1st. Theotokion, **ϩⲱⲥ ⲙ̅ⲙⲟⲛⲧⲉⲛ ϩⲗⲓ ⲛ̅ⲉⲩⲕⲉⲣⲓⲁ**, 'Since we have not any opportunity etc.' (2); The Trisagion and the Lord's Prayer (3); 2nd. Troparion, **ⲁⲕⲓⲣⲓ ⲛ̅ⲟⲩⲟⲩϫⲁⲓ ϧⲉⲛⲑⲙⲏϯ ⲙ̅ⲡⲕⲁϩⲓ**, 'Thou hast accomplished salvation in the midst of the earth etc.' (4); 2nd. Theotokion, **ⲛ̅ⲑⲟⲡⲉ ⲑⲏ ⲉⲑⲙⲉϩ ⲛ̅ⲱⲟⲩ ⲱ ϯⲑⲉⲟⲧⲟⲕⲟⲥ ⲙ̅ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ**, 'Thou art she who is full of grace, O Theotokos-Virgin etc.' (5); Kyrie Eleison (41 times); The Collect: **ⲧⲉⲛϣⲉⲡϩⲙⲟⲧ ⲛ̅ⲧⲟⲧⲕ ⲡⲉⲛⲛⲏⲃ ⲡⲓⲡⲁⲛⲧⲟⲕⲣⲁⲧⲱⲣ ⲫⲓⲱⲧ ⲙ̅ⲡⲉⲛϭ̅ⲥ̅**, 'We give thanks to Thee, our Master, Father Almighty of our Lord etc' (6).

ⲉⲧⲁⲕϫⲱϣ ⲛ̅ϧⲏⲧⲥ ⲙ̅ⲡⲓϩⲙⲟⲧ ⲛ̅ⲧⲉⲡⲉⲕⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ϧⲉⲛⲟⲩⲙⲉⲧⲣⲁⲙⲁⲟ ⲉϫⲉⲛⲛⲏ ⲉⲧⲉⲛⲟⲩⲕ ⲛ̅ⲁⲅⲓⲟⲥ ⲙ̅ⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̅ⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲉⲧⲧⲁⲓⲏⲟⲩⲧ, 'in which Thou didst pour out richly the grace of Thy Holy Spirit upon Thy holy disciples and glorious apostles', cf. καὶ τὴν τοῦ παναγίου Πνεύματος δωρεὰν τοῖς σοῖς Μαθηταῖς καὶ 'Αποστόλοις καταπέμψας.

(1) This is the same, with additions, however, at the end, as the Troparion of the Greek Office of Sext, Ὁ ἐν ἕκτῃ ἡμέρᾳ.

(2) This is the same as the Theotokion of the Greek Office of Sext, Ὅτι οὐκ ἔχομεν παῤῥησίαν.

(3) These are also said in the Greek Office of Sext.

(4) This is the same as the Troparion used on Ferias at the Greek Office of Sext, Σωτηρίαν εἰργάσω ἐν μέσῳ τῆς γῆς.

(5) This is the same as the Theotokion used on Wednesday and Friday at the Greek Office of Sext, Ὑπερδεδοξασμένη ὑπάρχεις.

(6) There are a few points of similarity between this Collect and the prayer of the Greek Office of Sext, Θεὲ, καὶ Κύριε τῶν δυνάμεων, and the following passage may be compared with the Greek text: **ⲥⲱⲗϫ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁⲣⲟⲛ ⲙ̅ⲡⲓⲥϧⲓ ⲛ̅ϫⲓϫ ⲛ̅ⲧⲉⲛⲉⲛⲛⲟⲃⲓ ⲉⲧⲥϧⲏⲟⲩⲧ ⲉϫⲱⲛ ⲕⲁⲧⲁ ⲫⲣⲏϯ ⲉⲧⲁⲕⲫⲁϧϥ ϧⲉⲛⲧⲁⲓⲟⲩⲛⲟⲩ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ϩⲓⲧⲉⲛⲡⲓ⳨ ⲛ̅ⲧⲉⲡⲉⲕⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲛ̅ϣⲏⲣⲓ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡ̅ⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲛϭ̅ⲥ̅ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲥⲱⲧⲏⲣ ⲛ̅ⲧⲉⲛⲉⲛⲯⲩⲭⲏ ⲫⲏ ⲉⲧⲉⲛ̅ϧⲣⲏⲓ ⲛ̅ϧⲏⲧϥ ⲁⲕⲃⲱⲗ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̅ϯϫⲟⲙ ⲧⲏⲣⲥ ⲛ̅ⲧⲉⲡⲓϫⲁϫⲓ**, 'wipe away from us the handwriting of our sins that is written against us, even as Thou didst

NONE ϯⲡⲣⲟⲥⲉⲩⲭⲏ ⲛ̀ⲧⲉ ⲁⲭⲡ ⲑ̅ϯ صلاة الساعة التاسعة

Psalms XCV–C, CIX–CXII, CXIV, CXV; Lesson, Luke IX, 10–17; 1st. Troparion, **ⲱ ⲫⲏ ⲉⲧⲁϥϫⲉⲙϯⲡⲓ ⲙ̀ⲫⲙⲟⲩ ϧⲉⲛⲧⲥⲁⲣⲝ ⲙ̀ⲫⲛⲁⲩ ⲛ̀ⲁⲭⲡ ⲑ̅ϯ**, 'O Thou Who didst taste death at the ninth hour etc.' (1); 1st. Theotokion, **ⲱ ⲫⲏ ⲉⲧⲁⲩⲙⲁⲥϥ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛϯⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲉⲑⲃⲏⲧⲉⲛ**, 'O Thou Who wast born of a Virgin for our sake etc.' (2); The Trisagion and the Lord's Prayer (3); 2nd. Troparion, **ⲉⲧⲁϥⲛⲁⲩ ⲛ̀ϫⲉⲡⲓⲥⲟⲛⲓ ⲉⲡⲁⲣⲭⲏⲅⲟⲥ ⲛ̀ⲧⲉⲡⲱⲛϧ**, 'When the thief saw the Author of life etc.' (4); 2nd. Theotokion, **ⲉⲧⲁⲥⲛⲁⲩ ⲛ̀ϫⲉϯⲙⲁⲩ ⲉⲡⲓϩⲓⲏⲃ**, 'When the Mother saw the Lamb etc.' (5); Kyrie Eleison (41 times); The Collect: **ⲫϯ ⲫⲓⲱⲧ ⲙ̀ⲡⲉⲛⲟ̅ⲥ̅ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩϯ**, 'God the Father of our Lord and our God etc.'.

VESPERS ϯⲡⲣⲟⲥⲉⲩⲭⲏ ⲛ̀ⲧⲉ ⲁⲭⲡ ⲓ̅ⲁ̅ صلاة الغروب

Psalms CXVI–CXVII, CXIX–CXXVIII; Lesson, Luke IV, 38–41 (6); 1st. Troparion, **ⲁⲓⲉⲣⲛⲟⲃⲓ ⲉⲣⲟⲕ ⲡⲟ̅ⲥ̅**, 'I have sin-

---

tear it up in this holy hour by means of the Cross of Thine Only-begotten Son, Jesus Christ our Lord and the Saviour of our souls, through Whom Thou didst release us from all the power of the Enemy', καὶ διὰ τοῦ τιμίου αὐτοῦ Σταυροῦ τὸ χειρόγραφον τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν διαῤῥήξας, καὶ θριαμβεύσας ἐν αὐτῷ τὰς ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας τοῦ σκότους.

(1) This is the same as the Troparion of the Greek Office of None, Ὁ ἐν τῇ ἐννάτῃ ὥρᾳ δι'ἡμᾶς σαρκὶ τοῦ θανάτου γευσάμενος, but with additions at the end.

(2) This is the same as the Theotokion of the Greek Office of None, Ὁ δι' ἡμᾶς γεννηθεὶς ἐκ Παρθένου.

(3) These are also in the Greek Office.

(4) This is the same, with additions at the end, as the first half of the Troparion of the Greek Office of None, Βλέπων ὁ λῃστὴς τὸν ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς, the second half, Ἐν μέσῳ δύο λῃστῶν, is not in the Coptic.

(5) This is the same as the Theotokion of the Greek Office of None, Τὸν Ἀμνὸν καὶ Ποιμένα.

(6) In Upper Egypt the following lesson is read: Mark I, 29–34. TUKI has both these lessons.

ned against Thee, Lord etc. ' (1); The Nunc Dimittis (2); The Prayer, « ⲁⲣⲓⲕⲁⲧⲁⲝⲓⲟⲓⲛ ⲡ̅ϭ̅ⲥ̅ » (3); The Trisagion and the Lord's Prayer (4); 1st. Theotokion, ⲭⲉⲣⲉ ⲑⲏ ⲉⲧⲁⲥϫⲉⲙϩⲙⲟⲧ ϯⲁⲅⲓⲁ ⲙⲁⲣⲓⲁ ϯⲙⲁⲥⲛⲟⲩϯ, ' Hail thou who hast found grace, Holy Mary, Mother of God etc. ' (5); Kyrie Eleison (41 times); The Collect: ⲧⲉⲛϣⲉⲡϩⲙⲟⲧ ⲛ̅ⲧⲟⲧⲕ ⲡⲉⲛⲛⲏⲃ, ' We give thanks to Thee, our Master etc. ' (6).

(1) With the exception of additions at the beginning and at the end, this Troparion is the same as the Troparion of the Greek Office of Vespers, Πρὸς σὲ ἦρα τοὺς ὀφθαλμούς μου.

(2) This is also sung at the Greek Office of Vespers, and follows the above Troparion.

(3) This is the prayer Καταξίωσον, Κύριε, ἐν τῇ ἑσπέρᾳ ταύτῃ ἀναμαρτήτους φυλαχθῆναι ἡμᾶς, κ. τ. λ. but in the Greek Office of Vespers it precedes the above mentioned Troparion.

(4) These are also said in the Greek Vespers.

(5) This Theotokion and Troparion are the same as the Troparia which in the Greek Office of Vespers follow the « Nunc Dimittis », i. e. Θεοτόκε Παρθένε, Χαῖρε κεχαριτωμένη Μαρία..... Βαπτιστὰ τοῦ Χριστοῦ..... the next clause Ἱκετεύσατε ὑπὲρ ἡμῶν..... is different in the Coptic, where Egyptian Saints are named, but the final clause Ὑπὸ τὴν σὴν εὐσπλαγχνίαν..... is again the same in the Coptic.

(6) This Collect seems to be based on the Εὐχὴ Ἀντιφώνου α' of the Greek Office of Vespers, ' Εὐλογητος εἶ Κύριε, Δέσποτα παντοκράτορ κ.τ.λ. ', and the following Coptic passages may be compared with the Greek; ϫⲉⲁⲕϯ ⲛⲁⲛ ⲉⲑⲣⲉⲛⲥⲓⲛⲓ ⲙ̅ⲡⲁⲓⲉϩⲟⲟⲩ ϧⲉⲛⲟⲩϩⲓⲣⲏⲛⲏ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲕⲉⲛⲧⲉⲛ ⲉϩⲁⲛⲁⲣⲟⲩϩⲓ ϧⲉⲛⲟⲩϣⲉⲡϩⲙⲟⲧ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲕⲁⲓⲧⲉⲛ ⲛ̅ϩⲩⲥⲟⲥ ⲉⲛⲁⲩ ⲉⲡⲓⲟⲩⲱⲓⲛⲓ ⲛ̅ⲧⲉϩⲁⲛⲁⲣⲟⲩϩⲓ .... ⲟⲩⲟϩ ⲛⲁϩⲙⲉⲛ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁⲛⲓⲕⲟⲧⲥ ⲛ̅ⲧⲉⲡⲓⲁⲛⲧⲓⲕⲓⲙⲉⲛⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲕⲱⲣϥ ⲛ̅ⲛⲉϥⲫⲁϣ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧⲧⲟⲓ ϧⲁⲣⲟⲛ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲣⲓϩⲙⲟⲧ ⲛⲁⲛ ϧⲉⲛⲡⲁⲓⲕⲉⲉϫⲱⲣϩ ⲉⲑⲛⲏⲟⲩ ⲛ̅ⲟⲩϩⲓⲣⲏⲛⲏ ⲁϭⲛⲉⲙ̅ⲕⲁϩ ⲟⲩⲇⲉ ϧⲓⲥⲓ ⲟⲩⲇⲉ ⲫⲁⲛⲧⲁⲥⲓⲁ, ' that Thou hast granted to us to pass this day in peace, and hast brought us to the evening with thanksgiving, and hast granted to us likewise to see the light of the evening..... and save us from the wiles of the Adversary and destroy all his snares that are set for us, and grant to us during this coming night peace and that it may be without pain or suffering or evil visions ', ὁ τὸ μῆκος τῆς ἡμέρας διελθεῖν ἡμᾶς καταξιώσας, καὶ προσεγγίσαι εἰς τὰς ἀρχὰς τῆς νυκτός..... ῥῦσαι ἡμᾶς ἐκ πάσης περιστάσεως καὶ πάσης ἐπιβουλῆς τοῦ ἀντικειμένου · παράσχου δὲ ἡμῖν τὴν παροῦσαν ἑσπέραν σὺν τῇ ἐπερχομένῃ νυκτί τελείαν καὶ ἁγίαν εἰρηνικὴν καὶ ἀναμάρτητον ἀσκανδάλιστον ἀφάνταστον, (cf. GOAR, Ευχολογιον, p. 44) and NILO BORGIA, Ωρολογιον (*Orientalia Christiana*, vol. XVI, 2, p. 243). The absence of the hymn « Φῶς ἱλαρόν », ' Gladsome Light etc. ' (possibly 3rd. cent.) should be noted, especially as so much of the Greek Office of Vespers is found in the Coptic Vespers.

Compline ϮⲡⲣⲟⲥⲈⲩⲭⲏ ⲛ̀ⲧⲉⲡⲓϩⲓⲛⲓⲙ صلاة النوم

Psalms CXXIX–CXXXIII, CXXXVI–CXXXVII, CXL–CXLI, CXLV–CXLVII; Lesson, Luke II, 25–32 (1); The Prayer of Isaiah (Is. VIII, 8*–10, 12*–13, 14*, 18*, IX, 2, 6*) (2); 1st. Troparion, **ⲓⲥ ⲡⲓⲉϩⲟⲟⲩ ⲁϥⲥⲓⲛⲓ ⲧⲉⲛϣⲉⲡϩⲙⲟⲧ ⲛ̀ⲧⲟⲧⲕ ⲡ̅ϭ̅ⲥ̅**, ‘ Behold the day has passed, and we give thanks to Thee, Lord etc. (3); The Creed (4); 1st Theotokion and the Intercessions, **ⲑⲏ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲛ̀ⲑⲉⲟⲧⲟⲕⲟⲥ ⲁⲣⲓⲡⲣⲉⲥⲃⲉⲩⲓⲛ ⲉϩⲣⲏⲓ ⲉϫⲱⲛ ⲁⲛⲟⲛ ϧⲁⲛⲓⲣⲉϥⲉⲣⲛⲟⲃⲓ**, ‘ Thou who art holy, Mother of God, pray for us sinners etc. ’ (5); The Prayer, « **ⲁⲣⲓⲕⲁⲧⲁⲝⲓⲟⲓⲛ ⲡ̅ϭ̅ⲥ̅** » (6); 2nd. Troparion, **ⲛ̀ⲑⲟⲕ ⲡ̅ϭ̅ⲥ̅ ⲉⲧⲥⲱⲟⲩⲛ ⲙ̀ⲡϫⲓⲛⲛⲉϩⲥⲓ ⲛ̀ⲧⲉⲛⲁϫⲁϫⲓ**, ‘ It is Thou, Lord, Who knowest the wakefulness of mine enemies etc. ’ (7); 2nd. Theotokion, **ⲱ ϮⲙⲁⲥⲛⲟⲩϮ ⲓⲥϫⲉ ⲁⲛⲉⲣⲑⲁⲣⲓⲛ ⲉϩⲣⲏⲓ ⲉϫⲱ**, ‘ O Mother of God, if we have confidence in thee etc. ’ (8); Kyrie Eleison (41 times) (9); The Collect: **ⲫⲛⲏⲃ ⲡ̅ϭ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡ̅ⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩϮ ⲙⲟⲓ ⲛⲁⲛ ⲛ̀ⲟⲩⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ ϧⲉⲛⲡⲉⲛϫⲓⲛ-**

(1) Tuki, has two other optional lessons, Matt. XXIV, 45-51 & Luke XXI, 34-38.

(2) To the various sections of this Prayer there is added the refrain, « God is with us »; this Prayer is also sung at the Greek Office of Compline.

(3) This is the same as the Troparion of the Greek Office of Compline, Τὴν ἡμέραν διελθὼν εὐχαριστῶ σοι, Κύριε, and the choral addition, Ἡ ἀσώματος φύσις is also in the Coptic.

(4) This also follows in the Greek Office of Compline.

(5) This is the same as the Theotokion in the Greek Office of Compline, Παναγία Δέσποινα Θεοτόκε, πρέσβευε ὑπὲρ ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν, but the Coptic text is somewhat fuller.

(6) Cf. note 1, p. 94.

(7) This is the same as the Troparion in the Greek Office of Compline, Τῶν ἀοράτων ἐχθρῶν μου τὸ ἄϋπνον ἐπίστασαι, Κύριε, but without the final section, Δάκρυά μοι δὸς ὁ Θεὸς which, however, is used at the Coptic Office of Midnight Prayer.

(8) This is the same as the Theotokion in the Greek Office of Compline, Τὴν ἀκαταίσχυντον, Θεοτόκε, ἐλπίδα σου ἔχων.

(9) These are also in the Greek Office.

ⲉⲛⲕⲟⲧ, 'Master, Lord Jesus Christ our God give to us rest during our sleep etc.' (1).

MIDNIGHT PRAYER Ⲫⲡⲣⲟⲥⲉⲩⲭⲏ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲫⲁϣⲓ ⲙ̄ⲡⲓⲉϫⲱⲣϩ
صلاة نصف الليل

[*1st. Nocturn*] (2)

Psalm CXVIII; Lesson, Matt. XXV, 1–13; 1st. Troparion, ϩⲏⲡⲡⲉ ⲓⲥ ⲡⲓⲡⲁⲧϣⲉⲗⲉⲧ ϥⲛⲏⲟⲩ ϧⲉⲛⲧⲫⲁϣⲓ ⲛ̄ⲧⲉⲡⲓⲉϫⲱⲣϩ, 'Behold the Bridegroom cometh in the middle of the night etc.' (3); 1st. Theotokion, ⲱ ϯⲙⲁⲥⲛⲟⲩϯ ⲙ̄ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲡⲓⲥⲟⲃⲧ ⲛ̄ⲁⲧⲟⲩⲱϫⲡ, 'O Virgin Mother of God, the impregnable wall etc.' (4); The Prayer: ⲡⲓⲟⲩⲣⲟ ⲛ̄ⲉⲡⲟⲩⲣⲁⲛⲓⲟⲛ, 'Heavenly King etc.' (5); Kyrie Eleison (41 times); The Trisagion and the Lord's Prayer (6).

[*2nd. Nocturn*]

The Psalms of the Office of Vespers are repeated; Lesson, Luke VII, 36–50; 1st. Troparion, ⲙⲟⲓ ⲛⲏⲓ ⲡ̅ⲟ̅ⲥ̅ ⲛ̄ϩⲁⲛⲙⲟⲩⲙⲓ ⲛ̄ⲉⲣⲙⲱⲟⲩⲓ, 'Give unto me, Lord, a source of tears

(1) This prayer is the same, though a little shorter, as the « Prayer of Antiochus the Monk » in the Greek Office of Compline, Καὶ δὸς ἡμῖν, Δέσποτα, πρὸς ὕπνον ἀπιοῦσιν, ἀνάπαυσιν. In TUKI this is an alternative Collect for Vespers.

(2) This Office of Midnight Prayer comprises three sections, as does also the Midnight Office of both the Latin and the Greek Church. It should be noted that the first section [Στάσις] of the Greek Midnight Office has also only one psalm, and that Ps. CXVIII.

(3) This is the same as the Troparion in the Greek Office of Midnight, Ἰδοὺ ὁ Νυμφίος ἔρχεται, ἐν τῷ μέσῳ τῆς νυκτός.

(4) This is the same as the Theotokion in the Greek Office of Midnight, Σὲ τὸ ἀπόρθητον τεῖχος.

(5) Cf. note 6, p. 91.

(6) These are also said in the Greek Office of Midnight.

etc.' (1); 1st. Theotokion, ⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ ⲥⲉϩⲱⲥ ⲉⲣⲟ ⲱ ⲑⲏ ⲉⲑⲙⲉϩ ⲛ̄ϩⲙⲟⲧ, 'The heavens praise thee, O thou who art full of grace etc.' (2); The Prayer: ⲡⲓⲟⲩⲣⲟ ⲛ̄ⲉⲡⲟⲩⲣⲁⲛⲓⲟⲛ, 'Heavenly King etc.'; Kyrie Eleison (41 times); The Trisagion and the Lord's Prayer.

[3rd. Nocturn]

The Psalms of the Office of Compline are repeated; Lesson, Luke XII, 32-46; 1st. Troparion, ϧⲉⲛⲟⲩⲃⲁⲗ ⲛ̄ⲛⲁⲏⲧ ⲡ̄ⲟ̄ⲥ̄ ϫⲟⲩϣⲧ ⲉϧⲣⲏⲓ ⲉϫⲉⲛⲧⲁⲙⲉⲧϫⲱⲃ, 'Look with eyes of pity upon my infirmity, Lord etc.'; 1st. Theotokion, ⲱ ϯⲡⲩⲗⲏ ⲛ̄ⲧⲉⲡⲱⲛϧ ⲛ̄ⲛⲟⲏⲣⲟⲛ, 'O Gate of reasonable life etc.' (3); The Prayer of Hezekiah (Is. XXXVIII, 10-20); The Prayer: ⲁⲣⲓⲫⲙⲉⲩⲓ ⲡ̄ⲟ̄ⲥ̄ ⲛ̄ⲛⲏ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧⲁⲩⲣⲁⲛⲁⲕ ⲓⲥϫⲉⲛⲡⲉⲛⲉϩ, 'Be mindful, Lord, of all Thy Saints who have pleased Thee from eternity etc.'; The Prayer of St. Simeon Stylites, ⲙⲟⲓ ⲛⲏⲓ ⲫ̄ϯ̄ ⲛ̄ⲟⲩⲡⲣⲟⲥⲉⲩⲭⲏ ⲛ̄ⲁⲧⲃⲗⲁⲃⲏ, 'Grant unto me, God, an innocent prayer etc.'; The Prayer: ⲁⲛⲟⲕ ⲇⲉ ϯⲟⲩⲱϣⲧ ⲙ̄ⲙⲟⲕ ⲡⲁⲟ̄ⲥ̄ ⲓ̄ⲏ̄ⲥ̄ ⲡⲭ̄ⲥ̄ ⲡⲓⲛⲁⲏⲧ, 'I adore Thee my Lord Jesus Christ the Merciful etc.'; The Prayer of St. Ephraem, ⲡ̄ⲟ̄ⲥ̄ ⲁⲓⲉⲣⲫⲙⲉⲩⲓ ⲛ̄ϯⲟⲩⲛⲟⲩ ⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ ⲁⲓⲉⲣϩⲟϯ ⲟⲩⲟϩ ϯϯϩⲟ ⲉⲧⲉⲕⲙⲉⲧⲭ̄ⲣ̄ⲥ̄ ⲙ̄ⲡⲉⲣⲧⲏⲓⲧ ⲉⲧⲟⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲁϫⲁϫⲓ ϩⲓⲛⲁ ⲛ̄ⲧⲟⲩϣⲧⲉⲙϣⲟⲩϣⲟⲩ ⲉϫⲉⲛⲡⲉⲕⲃⲱⲕ, 'Lord, I remember that hour and I fear, and I pray Thy Goodness that Thou wilt not give me over into the hands

(1) This is the same, with additions at the end, as the Troparion of the Greek Office of Compline, Δάκρυά μοι δὸς ὁ θεὸς.

(2) This Theotokion is, perhaps, a paraphrase of the following Theotokion, cf. Ωρολογιον το μεγα (Venice, 1845), p. 415; Ἄχραντε Θεοτόκε, ἡ ἐν οὐρανοῖς εὐλογημένη, καὶ ἐπὶ γῆς δοξολογουμένη, χαῖρε Νύμφη ἀνύμφευτε.

(3) This is the same as the following Theotokion, cf. Ωρολογιον το μεγα (Venice, 1845), p. 428: Ἡ νοητὴ πύλη τῆς ζωῆς, ἄχραντε Θεοτόκε, τοὺς προστρέχοντάς σοι πιστῶς, λύτρωσαι τῶν κινδύνων, ἵνα δοξάζωμεν τὸν πανάγιον τόκον σου, εἰς σωτηρίαν τῶν ψυχῶν ἡμῶν.

of mine enemies, that they may rejoice over me etc.'; Then follows: ϫⲟⲩⲁⲃ ϫⲟⲩⲁⲃ ϫⲟⲩⲁⲃ ⲡⲟ̅ⲥ̅ ⲥⲁⲃⲁⲱⲑ, 'Holy Holy Holy Lord of Sabaoth etc.'; The Angelic Hymn (1); The Trisagion and the Lord's Prayer (2); The Prayer: ⲱ ⲡⲓⲙⲓⲥⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛⲫⲓⲱⲧ ϧⲁϫⲱⲟⲩ ⲛ̅ⲛⲓⲉⲱⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ, 'O Thou who wast born of the Father before all ages etc.'.

The Prayers which are recited at the conclusion of each Hour are: Ⲡⲟ̅ⲥ̅ ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲛ (ⲅ̅ ⲛ̅ⲥⲟⲡ) Lord have mercy upon us (thrice); ϯⲧⲣⲓⲁⲥ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲫϯ ⲧⲉⲛϩⲉⲗⲡⲓⲥ ⲛⲁⲓ ϧⲁⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲥⲱϯ ⲛ̅ⲛⲉⲛⲯⲩⲭⲏ, 'Holy Trinity, God our hope, have mercy upon the world and save our souls' (3).

The Prayer of the Veil

The earliest mention of this extra Canonical Hour seems to be in the Lamp of Darkness and Elucidation of Service of Abū'l-Barakāt (circa A. D. 1320), where in chapter 16 he writes: ومن الصلوات غير المفروضة صلاة يصليها بعض رهبان بمجامع برية بو مقار ويسمونها صلاة الستار, 'And among the prayers (hours) which are not prescribed (canonical) is the Prayer which is recited by some of the monks in the congregations of the desert of Bū Maḳār (i. e. the Monasteries in the Wādī'n-Naṭrūn) and which they call the Prayer of the Veil'. The word ستار means « veil » or « covering », and is applied to this Hour, as it is recited at the time when night covers the earth with darkness. There does not seem to be any extant Coptic text of the Prayer of the Veil, but this may be due to the fact, that this Office has been compiled from the contents of the other Canonical Hours, and hence a reference to these would have been deemed sufficient. Thus, of the 29 Psalms which are appointed to be read,

(1) The Angelic Hymn is sung at the Greek Office of Compline.

(2) These also follow the Angelic Hymn in the same Greek Office.

(3) These prayers are used after each Office, if it is recited separately. It should be noted that the Doxology (Δόξα Πατρὶ) is not sung at the end of the psalms, but instead, Alleluia is sung now-a-days.

8 are from the Psalms of Morning Prayer, viz. 4, 6, 12, 15, 24, 26, 66, 69
3 » » » » » the 3rd. Hour, viz. 22, 29, 42
3 » » » » » the 6th. Hour, viz. 56, 85, 90
4 » » » » » the 9th. Hour, viz. 96, 109, 114, 115
2 » » » » » Vespers, viz. 120, 128
8 » » » » » Compline, viz. 129–133, 136, 140, 145

Ps. 118, vv. 153–176, i. e. sections ⲕ̅-ⲕ̅ⲃ̅, the whole of which psalm is recited at Midnight Prayer.

The Troparion, Theotokion and Collect are taken from the Office of Compline.

Prayer of the Veil صلاة الستار (1)

Synopsis

Psalms IV, VI, XII, XV, XXIV, XXVI, LXVI, LXIX, XXII, XXIX, XLII, LVI, LXXXV, XC, XCVI, CIX, CXIV, CXV, CXX, CXXVIII–CXXXIII, CXXXVI, CXL, CXLV, and CXVIII, vv. 153–176 (2); Lesson, John VI, 16–23 (3); Troparion يارب انت تعرف يقظة اعدائى, 'It is Thou, O Lord, Who knowest the wakefulness of mine enemies etc.' (4); Theotokion يا والدة الاله اذ قد حوينا الثقة بك 'O Mother of God, if we have confidence in thee etc.' (5); Trisagion; the Creed; Kyrie eleison 41 times; the Lord's Prayer; The Collect ايها السيد الرب

(1) This Service is given according to the text of the Horologion issued by the Ra'amsīs Press, Cairo (مطبعة رعمسيس بالفجالة بمصر); Cf. Tuki, *Diurnum* (ⲟⲩϫⲱⲙ ⲛ̄ⲧⲉⲛⲓⲉⲩⲭⲏ ⲙ̄ⲡⲓⲉϩⲟⲟⲩ ⲛⲉⲙⲡⲓⲉϫⲱⲣϩ ⲛ̄ⲍ̅, Rome, 1750), pp. ⲧⲉ-ⲧⲓⲁ.

(2) Tuki, *op. cit.*, has the following psalms: IV, VI, XII, XXIV, XXVI, LXVI, LXXXV, XC, CXVI, CXVII, CXXII, CXXX–CXXXIII, CXXXVII, XXIX, and CXVIII, vv. 153–176.

(3) Tuki, *op. cit.*, gives as an alternative Gospel Luke XXI, 34-38.

(4) This is the same as the 2nd. Troparion of Compline, ⲛ̄ⲑⲟⲕ ⲡ̅ϭ̅ⲥ̅ ⲉⲧⲥⲱⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲡϫⲓⲛⲛⲉϩⲥⲓ ⲛ̄ⲧⲉⲛⲁϫⲁϫⲓ.

(5) This is the same as the 2nd. Theotokion of Compline, ⲱ ϯⲙⲁⲥⲛⲟⲩϯ ⲓⲥϫⲉ ⲁⲛⲉⲣⲑⲁⲣⲓⲛ ⲉϩⲣⲏⲓ ⲉϫⲱ.

يسوع المسيح الهنا اعطنا راحة فى نومنا, ‘ O Master, Lord Jesus Christ our God, give to us rest in our sleeping etc. ’ (1).

In TUKI, *op. cit.*, and in the Horologions printed in Egypt this Office is placed between Compline and Midnight Prayer.

O. H. E. BURMESTER.

(1) This is the same as the Collect of the Office of Compline **ⲫⲛⲏⲃ ⲡϭⲥ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩϯ ⲙⲟⲓ ⲛⲁⲛ ⲛ̅ⲟⲩⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ ϧⲉⲛⲡⲉⲛϫⲓⲛⲉⲛⲕⲟⲧ** ; TUKI, *op. cit.* gives as an alternative Collect, نشكرك يا ملكنا المتحنن; which is the same as the Collect of Vespers, **ⲧⲉⲛϣⲉⲡϩⲙⲟⲧ ⲛ̅ⲧⲟⲧⲕ ⲡⲉⲛⲛⲏⲃ ⲡⲓⲣⲉϥϣⲉⲛϩⲏⲧ**, and then the rubric states: ثم ايضاً يقال : يارب جميع ما اخطانا اليك فى هذا اليوم : ثم يا من فى كل وقت وكل ساعة, ‘ Then also there shall be said: ‘ O Lord, all things wherein we have sinned against Thee this day ’ a); then, ‘ O Thou Who at every time and at every hour ’ b).

a) This is the same as the Collect of Compline, **ⲡϭⲥ ⲛⲏ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧⲁⲛⲉⲣⲛⲟⲃⲓ ⲉⲣⲟⲕ ϧⲉⲛⲡⲁⲓⲉϩⲟⲟⲩ ⲫⲁⲓ**, which is given as an alternative Collect by TUKI, *op. cit.*, pp. **ⲧⲩ–ⲧⲉ**.

b) This is the same as the Prayer of Morning Prayer, **ⲟ ⲉⲛ ⲡⲁⲛⲧⲓ ⲕⲁⲓⲣⲱ ⲕⲁⲓ ⲡⲁⲥⲏ ⲱⲣⲁ**, which is also said at the end of every Hour, cf. TUKI, *op. cit.*, pp. **ⲡⲩ–ⲡⲉ**, and Horologion of the Raʿamsīs Press, p. ٣٨.

THE SAYINGS OF MICHAEL, METROPOLITAN OF DAMIETTA

Michael, metropolitan of Damietta (1), was a contemporary (2) of the LXXIst. patriarch of Alexandria, Michael ibn Diništirī (3) (5. VII. 1145 A.D. – 29. III. 1146 A.D.), and was appointed as coadjutor to this patriarch (4). The next that we hear of him is in connection with the celebrated Mark ibn al-Ḳanbar (5) who lived at the time of the LXXIIIrd. patriarch of Alexandria, Mark ibn Zurʿah (12. VI. 1166 A.D. – 1. I. 1189 A.D.). Mark ibn al-Ḳanbar died shortly after A.D. 1186 (6), and it seems that Michael survived him, for Abū Ṣāliḥ says in his History, ' After the death of Ibn al-Ḳanbar I found a report on sheets of paper in the handwriting of Anbā Michael, metropolitan of Damietta ' (7). There seems little doubt that the ' Sayings ' of Michael are intended as a refutation of the teachings of Mark ibn al-Ḳanbar. Among the teachings of Mark, Abū Ṣāliḥ mentions the following: 1) The necessity

(1) Cf. Renaudot, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum,* p. 552; J. M. Neale, *History of the Holy Eastern Church — The Patriarchate of Alexandria,* vol. II p. 264; B. T. A. Evetts, *The Churches and Monasteries of Egypt* (History of Abū Ṣāliḥ), pp. 33-43.

(2) Cf. جرجيس فلوثاوس عوض ' الاعتراف السرى Ğirğīs Filūthāūs ʿAwaḍ, *Secret Confession,* Cairo, 1934, p. 9. ميخائيل مطران دمياط الذى كان معاصرا للبطريرك ميخائيل ابن دنشترى حادى سبعى البطاركة الاسكندريين.

(3) Diništirī = ϯⲙⲛϣϯ ⲛⲣⲓ '(of) the Great Cell', cf. W. E. Crum, *A Coptic Dictionary,* Part III, p. 288.

(4) Cf. G. F. ʿAwaḍ, *op. cit.,* p. 9.

(5) Cf. Renaudot, *op. cit.,* pp. 550-553; J. M. Neale, *op. cit.,* vol. II, pp. 262-266; B. T. A. Evetts, *op. cit.,* pp. 20-43; E. L. Butcher, *Story of the Church of Egypt,* vol. II, pp. 86-90.

(6) Cf. B. T. A. Evetts, *op. cit.,* pp. 32-33.

(7) Cf. B. T. A. Evetts, *op. cit.,* p. 33.

of Auricular Confession; 2) that the whole of the head should not be shaved, but only the crown of it; 3) that the practice of circumcision which was observed only by Jews and Hanifs [1] should be abandoned; 4) that incense (λίβανος) alone should be used in churches, because it was offered to the Lord with the gold and the myrrh; 5) that a man must not rinse his mouth with water after the Communion; 6) that the sign of the cross should be made with two fingers; 7) that the people should make their Communion with the Reserved Sacrament which had been consecrated on the Sunday, and which the priest should take with him and give to those who confessed and who desired to receive the Communion after confessing and doing penance [2]; 8) that the marrying of relatives was forbidden [3].

Now of the ten 'Sayings' of Michael there are eight which deal with precisely the same subjects, namely,

a) on the abandonment of Confession to the teacher (i. e. Auricular Confession) *b*) on the shaving off of the hair (of the head) *c*) in defence of circumcision *d*) on incensing with Sandarah *e*) on the practice of rinsing the mouth after receiving the Communion [4] *f*) on making the sign of the cross with one finger *g*) on the abandonment of the Reservation of the Sacrament *h*) on the marrying of relatives.

In connection with three of these practices peculiar to the Copts we have the testimony of a Western writer who lived in the beginning of the 13th. century, Jacques de Vitry (Jacobus de Vitriaco) who was consecrated bishop of Acre in A.D. 1216 [5]. In his work entitled *Libri Dvo. Quorum prior Orientalis, siue Hierosolymitanae: Alter, Occidentalis Historiae*

(1) i. e. Muslims.

(2) Cf. B. T. A. Evetts, *op. cit.*, p. 38.

(3) Cf. B. T. A. Evetts, *op. cit.* pp. 27-28 and p. ١٦. Evetts translates ومنع .... وزيجة الاقارب لبعضهم بعض as follows: 'He forbade also the giving of extreme unction by relations to one another'. However, on p. vii he states that زيجة may also be 'marriage'. The correct translation is, of course, 'He forbade also the marriage of relations to one another'.

(4) The practice of rinsing the mouth after receiving the Communion is not mentioned in the recension of the 'Sayings' of Michael which are given in the following pages, but it is found in those contained in MS. Vat. Arab. 158, cf. *Muséon*, t. xlv, pp. 78 and 83–84.

(5) Cf. Le Quien, *Oriens Christianus*, t. III, p. 1333.

nomine inscribitur, Duay (Dvaci), 1597, he says in Cap. 76 « De Jacobitis eorumque erroribus: qui obiter refutantur » (p. 144) 'sed postea inimico superseminante Zizania, lamentabilili et miserabili errore longo tempore obtenebrati paruulos suos in vtroque sexu more Saracenorum ex magna parte circuncidètes' (p. 145). 'Alius autem error ipsorum est non minor praedicto, quod confessiones peccatorum suorum non sacerdotibus, sed soli Deo latenter faciunt, ponentes thus iuxta se in igne tanquam cum fumo peccatata sua ascendant coram Domino' (p. 148). 'Cum autem quaererem quare vno tantum digito se signarent, respondebant quod vnitate digiti, vnam diuinam essentiam, tribus autem partibus Trinitatem designababant: In nomine Trinitatis et vnitatis signaculo crucis sese muniětes' [1].

With regard to Michael himself, Renaudot writes 'il n'y a rien de plus faible ni de plus ridicule que les raisons de ce pitoyable théologien' [2]. If this judgment seems harsh, it is, nevertheless, true, and the following passage taken from his 'Sayings' will serve as an example. « And as regards ourselves, we refer (the making of the sign) of the cross with one finger to the saying of Christ in the Holy Gospel according to that which Luke testifies: If I cast out devils by the *finger* of God, then the Kingdom of God hath reached you; and He does not say '*by the two fingers of God*' ». In the Section on Confession Michael refers to the custom recorded in the Old Testament, of privately recalling sins when making a sin offering, and then makes the amazing statement, 'so it was prescribed for the sinner in the New (Testament) that he should confess his sins over a censer of incense with which incense is offered, and that it is the priest who should offer incense to God and ask pardon of Him' [3]. It should be noted that although Michael quotes very freely from the Scriptures in his attempted refutation of Auricular Confession,

(1) The orthography used in this work has been retained.

(2) Cf. Renaudot, *La Perpétuité de la Foi de l'Eglise Catholique sur l'Eucharistie*, t. III, col. 848.

(3) It should be noted, however, that this passage is omitted by the two MSS. of the Library of the Coptic Patriarchate, Cairo, which were collated for this work. On the practice of Confession over a censer, cf. also Renaudot, *La Perpétuité etc.*, t. III, coll. 847-853.

he carefully omits any reference to John. XX, 22–23 and Matt. XVI, 19, XVIII, 19.

Ibn al-ʿAssāl (circa A. D. 1235) attempts to explain why certain Patriarchs of Alexandria temporarily suspended auricular confession, and gives the following reasons in the fifty first chapter of his *Ṣafī Collection* (المجموع الصفوى).

واما الاعتراف فهو طب روحانى نسبته الى الروح نسبة الطب الجسدانى الى الجسد. وكما ان الجسدانى لا يتم الا بطبيب خبير خير والا كان يرك التطبب خيرًا منه من جاهل او شرير. ثم بقبول المريض واستعماله ما يوصف له. ثم بامكان المداواة من جهه الزمان والمكان والامكان والا فلا فايدة. فكذلك الروحانى. ولما صار وجود الخبير الخير نادرا وكذلك القسمان الاخران صار الاعتراف فى القبط لا يوجد الا نادرا ومنع بعض بطاركتهم منه الجمهور لعدم اجتماع الشروط الثلثة التى لا تتم جيداً الا بها. وكما انه ليس كل انسان يحتاج الى الطب الجسدانى فكذلك الروحانى وكما انه ليس كل المحتاجين اليه يحتاجون اليه مستمرًا وفى كل مرض فكذلك الروحانى.

‘ As regards confession, it is a spiritual medicine for the soul in the same way that physical medicine is for the body; and as physical (medical treatment) is not properly performed, except (when administered) 1) by a good and well-experienced physician, so it is better to abstain from the medicine than (to receive it) from one who is ignorant and bad; 2) by the sick man's acceptance (of the medicine) and by his fol-

lowing out what is prescribed for him; 3) by the possibility of his taking the medicine as regards, time, place, and circumstances, otherwise it does no good, and thus it is with the spiritual (medical treatment). And when it happened that a good and well-experienced (physician) was rarely to be found, and furthermore, that the two latter conditions (were not fulfilled), confession became rare among the Copts, and certain patriarchs forbade it to the people on account of the non-existence of all these three conditions, without which it (confession) cannot be properly performed. And as not every man has need of physical medicine, so it is with spiritual (medicine); and as not all those who have need of it (physical medicine) have need of it continually, nor in every illness, so it is with the spiritual (medicine)' (1).

With regard to the above statement, it must be borne in mind that Ibn al-ʿAssāl is attempting to explain and account for the temporary suspension of auricular confession. The explanation which he gives is certainly most unsuitable, since it would seem to imply that the validity of the Sacrament of Penance depends upon the worthiness and competence of the ministers and upon the right disposition and intention of the recipients. The meaning, however, that he probably wishes to convey is that the effects of the Sacrament were more or less lost through the incapability or inexperience of the ministers and the indifference or carelessness of the recipients. However, the importance of this statement lies in the fact that Ibn al-ʿAssāl does recognize auricular confession as an institution of the Coptic Church.

A German translation of the Sayings of Michael, metropolitan of Damietta, without, however, the Arabic text, is given by Prof. Georg Graf in *Collectanea Hierosolymitana*, II Band (Paderborn, 1923), pp. 147-179. The epitome of the 'Sayings' is given on pp. 192-197.

The Arabic text of the Sayings of Michael, metropolitan of Damietta, has been taken from MS. Arabe 251 Bibl. Nat., Paris which has been collated with the text of two other MSS. These MSS. are Canon No. 5 and Canon No. 6 of the Library

(1) Cf. J. S. Assemanus, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, t. II, 367, note 2; also G. F. ʿAwaḍ, *Secret Confession*, p. 33.

of the Coptic Patriarchate, Cairo (1). The text of the Sayings of Michael occurs on folios 66r–70v of MS. Canon 5, and on folios 89v–100r of MS. Canon 6. In the foot-notes these MSS. are designated by the letters A and B respectively.

For the collation of these two MSS. I am indebted to the kindness of my friend Yassa Ef. Abd el Masīḥ who was also most helpful in his suggestions to me.

O. H. E. Burmester.

(1) For the description of these two MSS., cf. my article *The Canons of Gabriel ibn Turaik, LXX Patriarch of Alexandria* in the *Orientalia Christiana Periodica*, t. I, pp. 5–6.

TEXT

MS. Arabe 251, Bibl. Nat. Paris, fol. 339r:

بسم الله الخالق الحى الناطق. مختصر من قول ابينا القديس انبا ميخاييل مطران دمياط واعمالها فيما انفردت به القبط من جزييات الشريعة.

قال ان اكثر الامور الجزيية العملية التى بايدى الفرق النصرانية انما اخذوها على حكم التوارث ولا يوجد لها ذكر فى الكتب الالهية المقبولة بالاتفاق وما بايدى الاقباط هو ما ورثوه عن ابايهم عن اب الآباء مرقس الانجيلى وما كان بايديهم قبل ايمانهم ولم ينكره عليهم الرسول المذكور. فمن ما انفردوا الصليب باصبع واحد واخذه من اليسار الى اليمين وقد ذكر بعض الملكية ان رجوعهم فى الصليب بالاصبعين الى ما راوه من شكل صورة سيدنا فى البيع وان قصدهم ايضاً الى اعتقاد الطبيعتين والمشيتين فاقول ان الناس فى تعليل تصور صورة المسيح سيدنا هكذى قابضا بنصره على بهامه اقوالا فمنها ان القصد بذلك مقابلة القوة

[*Variants*] واعمالها] AB وما حولها | الجزيية] AB الجزية | التوارث] AB التوراة | الاقباط] B القبط | هو ما] AB وما | ايضًا] AB + الاشارة | تصور] AB تصوير | هكذى] AB هكذا | بهامه] ابهامه read |

بالضعف لان الابهام اقوى الاصابع والبنصر اضعفها ومنها انها
اشارة الى انه خزم الشيطان ومنها انها اشارة الى انه الكاهن الحقيقى
وكانه ينضح دمه لتطهير الامه لانه الضحية التى بلا عيب وهذا
كما امر الكاهن فى العتيقة ان ينضح دم الذبيحة للتطهير واما
نرجع نحن اليه فى الصليب باصبع واحد فقول المسيح فى الانجيل
المقدس على ما شهد به لوقا ان كنت اخرج الشياطين باصبع الله
فقد اقتربت منكم ملكوت الله ولم يقل باصبعى الله ثم الاشارة الى
ان المسيح طبيعة واحدة ثم الاشارة الى ان الثالوث لاهوت واحد
متجسد احد اقانيمها فان الاصبع الواحد فيه ثلثة عقد احدها متصل
بالظفر واخذنا من اليسار الى اليمين اشارة من انتقالنا من حزب
اليسار الى حزب اليمين كما امال سيدنا راسه وهو على الصليب
الى اليمين.

ومنها التحفى فى البيع فى الصلاة والقداس. فمن لا يتحفا
يستند ما امرت به التوراة من الاحتذا فى حال اكل الفصح الحمل
وهو رسم للقربان ونحن نستند الى قول الله لموسى نبيه اخلع
نعليك فانك بالمكان المقدس ونحتج بان السيد [1] اكمل ذلك
الرسم بان قدس الخبز والخمر وقال هذا جسدى ودمى وتناول منه

انها (٢)] AB انه | وكانه] AB وكانه | واما] AB + ما | التحفى] A التحفى | يتحفا]
A يتحفى B يتحفى | الحمل] AB omit |

وناول تلاميذه ولم يكن هو ولا هم فى ارجلهم احذيه وقد تضمن
الانجيل ان السيد لما ارسل تلاميذه من جملة ما قال لهم لا تتخذوا
حذا واذ كانت الطريق التى توسخ الارجل نهآء عن الاحتذا فيها
فكيف الموضع المقدس الذى يقدس الحياة بمباشرته لاسيما الارجل
وقد قال داوود النبى حين اطلع ترااف على صهيون لان اوان
الرافة عليها قد حضر زمانها ان عبيدك سروا بحجارتها وتحننوا
على ترابها.

ومنها زيجة القرايب مثل بنات العم والعمة والخال والخالة. هذه
fol. 340r عادة * القبط من قبل الايمان ولما تلمذهم الرسول مرقس لم ينكر
ذلك عليهم فاستمروا عليه ويشهد بهذا سيرة دمتريوس البطريرك
بالاسكندرية الثانى عشر من مرقس الرسول وهو قبل الفرق فانها
تتضمن انه كان متزوج لابنة عمه والقوانين الملوكية قد سمحت
بزيجة الرجل لاخت امراته وزيجة الامراة لاخى زوجها وهولاء
قد صاروا قرايب وفى منزلة الاخوة لان الكتاب يقول انهما يصيران
واحد فاذا تزوجها اخو زوجها فكانها قد تزوجت باخيها.

ومنها حلق الشعر. فنحن نحتج بكون بولس حلق راسه فى
نذر والرسول لا ينذر الا بفضيلة وهو لم يعمل ذلك على سنة

ان السيد] in the margin | نهآء] AB نهى | وتحننوا] AB ويجثوا | يشهد] AB
تشهد | لابنة] AB بابنة | سمحت] B منعت |

التوراة لانه يقول لا خلاص بشى من سنة التوراة وايضا انه عد
كل ما سوى المسيحية كالقش ونحتج ايضاً بقوله فى رسايلة
ان كشف الامراة راسها شين لها وكشف الرجل راسه زين لها
يعنى كشف الراس من الشعر وايضاً فحلق الشعر من عوايد
القبط والعرب بالحجاز والنوبة والحبش من قبل الايمان ولم يمنعوا
من ذلك وها العرب على ذلك الى الان ويدل على ذلك استمرار
الفقها منهم على ذلك تشبها بايمتهم وايضاً قد امرت الدسقلية
بحلق الشعر.

ومنها ترك الاعتراف على معلم. اما نحن فنقول ان مرقس
الرسول لما تلمذ من امن على يديه لم يسن لهم ان يعترفوا
بخطاياهم على احد من العالم لا كاهن ولا غير كاهن رجوعا الى
قول سيدنا فى الانجيل لا تتخذوا لكم معلما على الارض معلمكم
واحد هو المسيح فى السماء وقوله لا توجبوا الحكم على احد ليلا
يحكم عليكم وقوله للزانية اين الذين قرفوك قالت يارب لم يبق
منهم احد قال ولا انا ادينك اذهبى ولا تعودى الى الخطية اى
توبى لله وقوله للمخلع قد برات لا تعود تخطى وقوله ان ملايكة
السماء تفرح بخاطى واحد يتوب وقال كثيرا توبوا ولم يقل فى

لها (٣] AB له | فحلق] AB بحلق | نقل] AB يقول |

موضع اعترفوا لمعلم لكنه قال اعترف لك يا رب السماء والارض
فلنعترف نحن ايضاً لرب السماء والارض لا لغيره لانه علمنا العباده
بالقول والفعل فكما كان الخاطى فى العتيقة يذكر خطيته فى اذن
ذبيحته سراً والكاهن يقدمها ويستغفر له هكذا جعل للخاطى فى
الحديثة ان يعترف بخطيته على مجمرة البخور عند ما يبخر والكاهن
هو الذى يرفع البخور لله ويستغفر منه وداوود النبى يقول اعترف
لك بذنبى وهو يغفر اثام قلبى وقال جيداً هو الاعتراف للرب
وقول بطرس ان نحن اعترفنا بخطايانا تزكينا اى ان اعترفنا لله واما
الموعوظين المذكورين فى قداس هم الذين لم يكونوا بعد اعتمدوا
فكانوا يوعظون مدة قبل ان يعتمدوا واما المعترفين المذكورين بعد
fol. 340v ذكر الشهداء فى القداس فهم الذين * احتملوا الالام بسبب اعترافهم
بالمسيح ولم يقتلوا كالشهداء وسميوا بالمعترفين لقول الرب فى
الانجيل من اعترف بى قدام الناس اعترفت به قدام ملايكة السماء
وبالجملة فالذنوب منها ما يتعلق بالله والناس كالشرور والقتل ولما
فى هذه من مخالفة امر الله ومن الاضرار بالناس ومنها ما يتعلق
بالله كالتجديف امام الله فقد قال انه يغفر لمن غفر لمن اخطا اليه
وقال اغفروا يغفر لكم واذا استغفر الواحد من الاخر غفر له غفر

فكما] AB وكما | له] AB + لله | هكذا — منه] AB omit | قداس] AB القداس |
يعتمدوا] AB يعمدوا | المعترفين] AB المعترفون | غفر (٢)] AB وغفر |

الله له واذا تاب لله واستغفر منه ذنوبه قدامه غفر له وهذا هو
المقصود فلا يحتاج الى غير ذلك ويقول الرب للذين قدموا الخاطية
من لم يخط مثلها فليدنها اشعرنا بان الديان ينبغى ان لا يكون قط
اخطا كالمدان ولا يوجد انسان بغير خطية فهذا خصص بالله
وحده ونقرى هذا قوله اخرج اولا الخشبة من عينك وحينيذ تنظر
ان تخرج القدا من عين اخيك وقوله لا تدينوا ليلا تدانوا واما
قول يعقوب فى القثاليقون اعترفوا بخطاياكم الواحد للاخر اذا
اخطيت لواحد قل له قد اخطات اليك واستغفر منه واما ما كتب
فى الابركسيس من ان كثيرا من الذين امنوا كانوا يعترفون
بذنوبهم ويقرون بجهلهم وخطاياهم وما كانوا يصنعون وكثيرين منهم
كانوا سحرة جاآو بكتبهم واحرقوها اى لما امنوا ظهر لهم قبح
ما كانوا عليه فجعلوا يذكرونه ظاهرا لكل احد مثل اعمال السحرة
وامثالها حتى انهم احرقوا كتب سحرهم ظاهرا وقول يهوذا اخى
يعقوب بكتوا من كان عليه خطية وخلصوه من النار المويدة
وخوفهم اى من ظهرت افعاله ردية بكتوه وخوفوه من
العذاب الدايم ليتوب ويخلص فعلى الراعى ان يفتقد رعيته

فهذا] AB وهذا | ونقرى] AB ويقرى | القدا] AB القذى | لواحد] AB للواحد |
ما] AB omit | فى] AB omit | الذين] AB الناس الذين | بجهلهم وخطاياهم] AB
بخطاياهم وجهلهم | وما كانوا] AB وكانوا | لهم] AB omit | لكل احد] in the margin |

ويرد الضال ويداوى المريض وكل ذلك بما يفسره لهم من كتب الله المقدسة.

ومنها الختان. لما طردت سلره هاجر من بيتها وابنها اسمعيل معها كما تضمنت التوراة اوت هاجر الى تيرب من ارض الحجاز والى فاران فكبر اسمعيل وزينه الله فى اعين نساء اهل تيرب فخطبوه من امه فقالت نحن قوم مختونين الرجال منا والنساء فلا نتزوج الا مثلنا لما اختتن تزوجهن اسماعيل ووافاه الله وعده ورزقه اثنى عشر عظيما فانتشر الختان فى تلك البلاد وما والاها وتاكد عند قبط مصر بما شاهدوه من انتصار الله للمختونين اعنى بنى اسراييل ولما تلمذهم الرسول مرقس لم ينكر عليهم ذلك فاستمروا عليه وقد قال بولس من دعى الى الايمان فهو اغرل فلا يختتن ومن دعى وهو مختون فلا يعود الى الغرلة اى تبقى بنوه وبنو بنيه مختونين مثله وبولس قد ختن تلميذه طيماثاوس وقال يظن ان القبط اختتنوا * وحلقوا اشعورهم لاجل مساكنتهم للمسلمين fol. 341r وليس هذا صحيحا فانهم كذلك قبل المسلمين بدليل كون النوبة

بما] AB مما | المقدسة] AB + حاشية. ويشبه هذا قول بولس من انت يا هذا حتى تدين عبدا ليس لك; In the Paris MS. this is written in margin, where, however, there is عبد for عبدا | but B has in the margin اترب: تيرب (٢)] AB بيرت; read يثرب | تيرب] AB بير; read يثرب | تروجهن] AB تروجن | قبط مصر] AB القبط بمصر | فهو] AB وهو | للمسلمين] AB للمهاجرين | المسلمين] AB المهاجرين |

والحبش كذلك ونحن فلا نظن ان الغلفة نجسة والختانة مطهرة وانما يفعلها منا من يفعلها على سبيل العادة لا على سبيل الفريضة اليهودية اذ لسنا نعملها فى الثامن ولا فى مدة محدودة ولا نعملها ايضاً بعد المعمودية.

ومنها ملازمة تناول القربان. نحن نرجع فى ذلك الى قول ربنا كلوا كلكم من هذا لمغفرة خطاياكم وقوله كلمن ياكل جسدى ويشرب دمى يثبت فى وانا اثبت فيه وقوله من ياكل جسدى ويشرب دمى فله الحياة الابدية وقول بولس عن سيدنا انه قال كلما اكلتم من جسدى وشربتم من دمى امنتم بموتى واعترفتم بقيامتى وانتظرتم مجيى ففى هذه الاقوال قد عرف الايمان والغفران بالقربان ولما اخرج ابو مقار الكبير شيطان من الامراة قال ان تمكنه منها كان بسبب بعدها عن تناول القربان وهذا هو رسم القبط منذ تلمذهم مرقس الرسول.

ومنها ترك خبا القربان ونقله من الكنيسة. نرجع فى ذلك الى قول الله عن رسم القربان يعنى ان خروف الفصح العتيق يوكل وهم قيام مهتمين مثل مسافرين ولا يكسر فيه عظم ولا يبيت منه الى ثانى يوم شيا ولا يحمل من مكان الى مكان ومهما فضل منه

نظن] AB يظن | الامراة] AB امراة | بسبب] AB سبب | مرقس] AB بولس ; B corrects to مركس |

يحرق بالنار فذلك يفعل فى كل الذبيحة بالحقيقة اعنى جسد ودم
المسيح سيدنا ونحن قيام مشدودين الاوساط مهتمين بالسفر الى
ملكوت السماء ولا نبيته ولا ننقله خارجا عن الكنيسة ومهما
فضل منه اكلته الكهنة الذى يصيرون كالنار بحلول الروح القدس
عليهم والقربان الاول اعنى الخبز والكاس الذين باركهما الرب
وناولهما للتلاميذ لم يفضل منه شيا لثانى يوم ولا حمل منه الى
غير البيت الذى عمل فيه وقد رسمت هذا الآباء فى قوانينهم
كباسيليوس وغيره ولا فرق بين قربان الخميس الكبير وغيره
من قرابين باقى الايام فلا ضرورة فى تخبية قربان الخميس.

ومنها بالبخور بالصندروس. لما راى اباونا انه من شجرة
طاهرة ولا يبقى له ثفل فى النار ولم يتدنس قط بان يبخر به
للشياطين ولا للاوثان ولا استعمل فى سحر قد موه قربانا لله
تعالى فان قيل ان اللبان اول قربان قدم للمسيح الهنا قلنا ان
القرابين التى قدمت له فى ذلك الوقت ثلثة الذهب واللبان والمر
ولما راى سيدنا ان الذهب يكون فى الاكثر سببا لهلاك نفوس
كثيرة وبعدها منه طرحه وحث على اطراحه تلاميذه المومنين به
فقال لا تقدروا ان تعبدوا الله والمال وقال لتلاميذه لا تحملوا لا

فى كل] AB فى اكل | بالحقيقة] AB الحقيقية | الاوساط] AB omit | الكهنة الذى] AB الكهنة الذين |

ذهبا ولا فضة ولا نحاسا وقال ان الغنى يعسر عليه ان يدخل الى
ملكوت الله وهكذى * لما راى اباونا الذين استخلفهم المسيح وقال fol. 341v
انه يكون معهم الى انقضاء العالم ومنحهم الحل والربط ان اللبان
من بخور الشياطين والسحرة حتى ان الشهداء والمغبوطين سفكت
دماهم بعد ان عذبوا باصناف العذاب لاجل امتناعهم من تقديمه
للاصنام وسمعوا قول الرسول اى شركة بين النور والظلمة واى
نصيب للشيطان مع المسيح تركوا اللبان واستغنوا بالصندروس ومن
هولاء الآباء من زعزع الجبل بصلاته ومن زاد الله النيل فى ساعة
واحدة ذراعا بدعايه ومن رمى الى السباع المجوعة وخضعت له
ومن عرف المغيبات واخبر بها وعلى هذا المنهاج لما قصد قوم ان
يبخروا بالميعة منعهم الآباء المذكورين لكونها تستعمل فى بخورات
الشياطين والسحرة فاما العود والمصطكا فما اباح الآباء بالبخور
بها لله وانما اباحوها لكونها تطرد الشياطين وتفسد امور السحرة.

ومنها تغطية القربان بالفول والترمس. كان بارض مصر قوم
من الصابة يصلون للشمس فكانوا يختلطون بالنصارى وما كانوا
ياكلون الترمس والفول فاستعمله القبط فى كنايسهم ليتميز لهم

وهكذى] AB وهكذا | انقضاء] AB انقضى | والمغبوطين] و AB omit | المجوعة] AB المخوفة | المغيبات] AB العيبان | القربان] AB omit | بالفول] AB الفول | فكانوا] AB وكانوا |

الصابى فيخرجوه من بينهم فهذا قليل من كثير الاحتجاج على هذه الامور ولله المجد دايما وعلينا رحمته امين.

نجز مختصر انبا مخاييل مطران دمياط.

فهذا] AB وهذا | ولله — امين] A omits ; ولله المجد دايما ابديا امين B has | دمياط] A + بسلام من الله امين ; B + بسلام من الله وعلينا نعمته ورحمته وبركته الى الابد امين.

TRANSLATION

MS. Arabe 251, Bibl. Nat. Paris, fol. 339ᵛ.

In the Name of God the Creator, Who liveth, Who speaketh (1) An epitome of the sayings of our father the saintly Anbā Michael (Mīkhayīl), metropolitan (maṭrān) of Damietta (Dumyāṭ) and its districts (2), concerning what the Copts alone observe of the various parts of the law. He said that the majority of the particular ordinances and practices which are in use among the Christian sects have been received only by way of inheritance (3), of which no mention is found in the Divine Scriptures which are accepted by agreement. That which is in use among the Copts is what they have inherited from their fathers from the father of the fathers, Mark (Marḳus) the Evangelist, and what they observed before their conversion, of which the aforesaid Apostle did not disapprove for them. And that which they (the Copts) are alone in observing is (the making of the sign) of the cross with one finger, and the directing of it from the left to the right. And a certain Melchite mentioned that they refer (the making of the sign)

(1) This equals the Coptic **ϕⲏ ⲉⲧⲟⲛϧ ϕⲏ ⲉⲧⲥⲁϫⲓ.**

(2) MSS. A and B have 'and what surrounds it'.

(3) MSS. A and B have 'the Law' (Taurāt).

of the cross with two fingers to what they saw from the form of the picture of our Lord in the churches ([1]), and that they also refer thereby to (their) belief in the two separate Natures andt wo Wills (of Christ); but I say that men attribute the reason for the picture representing Christ our Lord holding His ring finger on His thumb in this manner, to the fact that it signifies a contrast between strength and weakness, because the thumb is the strongest of the fingers, and the ring finger is the weakest of them. Also, that it is a sign that He has enchained Satan, and again that it is a sign that He is the true priest Whose Blood was shed for the purification of His sufferings ([2]), because He is the victim which is without blemish, even as the priest was commanded in the Old (Testament) to sprinkle the blood of the victim for purification. And as regards ourselves, we refer (the making of the sign) of the cross with one finger to the saying of Christ in the Holy Gospel according to that which Luke (Lūḳā) testifies: « If I cast out devils by the finger of God, then the kingdom of God hath reached you » ([3]), and He does not say 'by the two fingers of God'. Furthermore, that it is the sign of the One Nature of Christ, then that it is the sign of the One Godhead of the Trinity, and that One of Its hypostases became incarnate, because in the single finger there are three joints, one of which is joined to the nail. And we direct (the finger) from the left to the right, indicating thereby that we have been translated from the party of the left to the party of the right, even as our Lord on the cross inclined His head to the right.

Among which (the sayings) is 'the taking off of shoes ([4]) *in the churches during the Prayers and the Liturgy (Ḳuddās).* He who does not take off his shoes ([5]) is supported by what is commanded in the Law (Taurāt) concerning the putting on of shoes at the time of the eating of the paschal lamb ([6]), which

([1]) See the illustration in the *Guide to the Coptic Museum* (دليل المتحف القبطى) vol. I, p. 184.

([2]) or read? الامة 'the nation'.

([3]) LUKE XI, 20.

([4]) A has 'the wearing of shoes'.

([5]) A has 'does not wear his shoes'.

([6]) Cf. Ex. XII, 11, A and B omit 'lamb'.

is a prototype of the Eucharist (Ḳurbān). We, however, are supported by the saying of God to Moses (Mūsā) His prophet: « Put off thy shoes, for thou art at a holy place » [1]; and we advance as argument that, when the Lord accomplished that sign, and consecrated the bread and the wine and said: « This is My Body and My Blood », and He gave (to them) thereof, and His disciples took (of It), neither He nor they had shoes on their feet. Indeed, it is contained in the Gospel, that when the Lord sent forth His disciples, among all the things which He said to them was, « Take not shoes » [2]. And if for the way which dirties the feet it is forbidden to put on shoes, how much more for the holy place which sanctifies life that comes in contact with it, especially the feet. Indeed, David (Dāwūd) the prophet says: « Show mercy upon Sion (Ṣaihūn), for now (is the time) of mercy upon her, indeed, her time is come that Thy servants have rejoiced in her stones, and have pity on the dust thereof » [3].

Among which (the sayings) is ' the marrying of relatives, such as the daughter of a paternal uncle and a paternal aunt, and of a maternal uncle and a maternal aunt '. This is a custom (fol. 340r) which the Copts have from former days, and when the Apostle Mark (Marḳus) evangelized them, he did not disapprove of it for them, and they continued it. And the biography of Demetrius (Dimitriūs), patriarch of Alexandria (Iskandaryah), the twelfth from Mark (Marḳus) the Apostle, bears witness to this, and this was before the separation [4]. For it (the biography) contains how that he was married to the daughter of his paternal uncle [5]. And the Canons (κανών)

(1) Cf. Ex. III, 5 and also the 96th. Canon of St. Basil (W RIEDEL, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, p. 273) ' Keiner soll innerhalb des Chores Schuhe anziehn..... Denn es steht im Gesetze Mosis geschrieben, indem der Herr mit ihm spricht: Zieh deine Schuhe von deinen Füssen, denn der Ort, wo du stehst, ist geheiligt! '.

(2) Cf. MATT. X, 10.

(3) Ps. CI, 14-15.

(4) i. e. the separation of the Egyptian Church after the Council of Chalcedon.

(5) Cf. the History of the Patriarchs of Alexandria (*P. O.* t. I, fasc. 1 p. 159), زوجتى الان التى هى قدامكم هى ابنة عمى, ' My wife who is now before you is the daughter of my paternal uncle '.

of the Kings do not (1) allow the marriage of a man to the sister of his wife, and the marriage of a woman to the brother of her husband. These, indeed, became relations, and (were) in the degree of brothers, for the Scripture says: « They two are become one » (2). And if a brother of her husband marry her, then it is as if she were married to her brother.

Among which (the sayings) is 'the shaving off of the hair'. We advance as an argument the fact that Paul (Būlus) shaved his head for a vow (3), and the Apostle does not vow except for grace, and he does not do this according to the precepts of the Law (Taurāt), because he says: « There is not salvation for anything from the precepts of the Law (Taurāt) » (4); and again, ' that he counted all but Christianity as stubble » (5). We also advance as argument the saying in the Epistle (to the Corinthians) that the uncovering of a woman's head is dishonouring to her, and the uncovering of a man's head is an adornment for it, namely, the uncovering of the head from the hair (on it) (6). And again, the shaving off of the hair is a custom of the Copts, and of the Arabs of the Ḥiğāz, and of the Nubians and Abyssinians before (their conversion to) the Faith. And they were not forbidden (to do) this, and lo the Arabs (do) thus till to-day, and this is shewn by the jurists still preserving this (custom) in following the example of their leaders. And again, the Didascalia (διδασκαλία) has ordered the shaving off of the hair (7).

Among which (the sayings) is 'the abandonment of Confession to the teacher' (8). We say that when Mark (Marḳus) the Apostle made disciples, he did not prescribe for those who believed through him that they should confess their sins to anyone in the world, whether he be priest or other than priest, and we refer to the saying of our Lord in the Gospel: « Take no teacher unto

(1) the 'not' has been supplied; MS. B has the reading 'prohibit'.
(2) Cf. MATT. XIX, 5.
(3) Cf. ACTS XVIII, 18.
(4) A free translation from ROM. III, 20.
(5) Cf. PHILIP. III, 8.
(6) Cf. I CORINTH. XI, 4-7.
(7) Cf. R. H. CONNOLLY, *Didascalia Apostolorum*, Chap. II, p. 10.
(8) معلم = πνευματικός.

you upon earth, for one is your teacher, who is Christ in heaven [1]. And His saying: « Pronounce judgment on none, lest ye be judged » [2]; and His saying to the adulteress: « Where are those who accused thee? She said: O Lord, not one of them remains. He said: Neither do I condemn thee: go, and return not to sin » [3], that is, repent to God. And His saying to the paralytic: « Thou art cured, return not to sin » [4], and His saying that 'the Kingdom of heaven rejoiceth over one sinner that repenteth' [5]. And He often said: 'Repent', but he does not say in any place: 'Confess to the teacher'; but He said: « I confess to Thee, O Lord of heaven and earth » [6]. Let us confess also to the Lord of heaven and earth, and not to other than to Him, because He has taught us how to worship by words and deeds. And even as the sinner under the Old (Law) used secretly to recall his sins in the ear of his sacrifice, and the priest used to offer it and to ask pardon for him [7], so it was prescribed for the sinner in the New (Law) that he should confess his sins over a censer of incense with which incense is offered, and that it is the priest who should offer incense to God and ask pardon of Him [8]. And David (Dāwūd) the prophet says: « I will confess my sin to Thee (sic), and He will pardon the iniquities of my heart » [9], and he said: « It is good to confess to the Lord » [10]. And the saying of Peter (Buṭrus): « If we confess our sins, He will purify us » [11], means, if we confess to God. As regards the Catechumens who are mentioned in the Liturgy (Ḳuddās) [12], they are those who were not yet baptized, and who were being instructed for a time before they were baptized. As regards the Confessors who are mentioned after the commemoration

(1) Cf. Matt. XXIII, 9–10.
(2) Luke VI, 37.
(3) Cf. Jh. VIII. 10–11.
(4) Cf. Jh. V, 14.
(5) Cf. Luke XV, 7.
(6) Cf. Matt. XI, 25.
(7) Cf. Levit. IV, 1 sqq.
(8) MSS. A and B omit 'so it was prescribed..... from Him'.
(9) Cf. Ps. XXXI, 5.
(10) Ps. XCI, 1.
(11) Cf. I Jh. I, 9.
(12) Cf. Brightman, *Liturgies Eastern*, p. 157.

of the Martyrs in the Liturgy (Ḳuddās) (1), they are those who (fol. 340v) endured suffering on account of their confession of Christ, but were not slain as the Martyrs; and they are called Confessors from the saying of the Lord in the Gospel: « Whosoever shall confess Me before men, him will I confess before the Kingdom of heaven » (2). In fine, among sins there are those which are committed against God and men, such as iniquities and murder, since these things transgress the commandments of God and are harmful to men; and there are those which are committed (only) against God, such as blasphemy against God. And He said: « He would be forgiven who forgave him who trespassed against him » (3), and He said: « Forgive, and it shall be forgiven unto you » (4). And if one ask pardon of another, he shall forgive him, and God shall forgive him. And if he repent unto God and ask pardon from before Him, He will forgive his sins. And this is the right way, and there is no need for other than it. And the Lord says to those who presented (to Him) the woman who sinned: « He who sinneth not as she, let him judge her » (5). And He made known to us that it was necessary that he who judges should never sin as he who is judged, and 'no man is found without sin' (6), for this is the property of God alone. And we read this saying: « Cast out first the piece of wood from thine eye, and then thou shalt see to cast out the beam from the eye of thy brother » (7), and His saying: « Judge not, lest ye be judged » (8). And as regards the saying of James (Ya'ḳūb) in the Catholicon (καθολικόν): « Confess your sins one to another » (9), if thou hast sinned against anyone, say to him: I have sinned against thee, and ask pardon of him. And as regards what is written in the Acts that 'many of those who believed were confessing their iniquities, and acknowledging their ignorances and their sins,

(1) Cf. Brightman, *Liturgies Eastern*, p. 169.
(2) Cf. Matt. X, 32.
(3) Cf. Matt. VI, 14.
(4) Luke VI, 37.
(5) Cf. Jh. VIII, 7.
(6) III Kings VIII, 46.
(7) Matt. VII, 5.
(8) Matt. VII, 1.
(9) James V, 16.

and what they were fashioning; and many of them were magicians, and they came with their books and they burnt them ' ([1]) means that, when they believed, the abomination of which they were guilty was manifest to them, and they began to recall openly to one another such things as the deeds of magicians and similar things, so that they burned the books of their magic openly. And the saying of Jude (Yahūdha) the brother of James (Yaʿḳūb) ([2]): « Reprove him who is guilty of sin, and save him from the eternal fire, and intimidate them » ([3]), means, reprove the man whose deeds are clearly evil, and cause him to fear the everlasting punishment, so that he may repent and be saved. And the shepherd should visit the flock, and bring back him that has strayed, and cure him that is sick; all this is explained to them in the holy Scriptures of God ([4]).

Among which (the sayings) is ' Circumcision '. After Sarah (Sarah) had driven away Hagar (Hāğar) from her house and her son Ishmael (Ismaʿīl) with her, as the Law (Taurāt) affirms, Hagar (Hāğar) withdrew to Yathrib ([5]) of the country of the Ḥiğāz and to Fārān. And Ishmael (Ismaʿīl) grew up, and God beautified him in the eyes of the women of the people of Yathrib ([5]), and they asked his mother to give him in marriage. And she said: « We are a circumcised people, both the men and the women of us, and we do not marry, except with those like us. And when they (the women) had circumcised themselves, Ishmael (Ismāʿīl) married them, and God fulfilled His promise to him, and granted to him twelve princes ([6]). And circumcision spread in that country and in that which was neighbouring to it, and it became firmly established among the Copts of Egypt when they witnessed the

([1]) Cf. Acts XIX, 18-19.

([2]) Cf. Jude 22-23.

([3]) ' them ' sic.

([4]) MSS. A and B add the following, ' Nota bene that it resembles this saying of Paul (Būlus): « Who art thou that judgest a servant that is not thine » (Rom. XIV, 4) '. In the Paris MS. this is written in the margin opposite to the quotation from Jude, but it must refer to the earlier quotations from Matt. VII, 1 and 5.

([5]) Yathrib is the ancient name of al-Madīnat.

([6]) Cf. the account of Ishmael given by Abū Ṣāliḥ in his History (B. T. A. Evetts, *The Churches and Monasteries of Egypt*, pp. 169-170).

victory of God for the circumcised. namely the children of Israel (Isrāyīl) [1]. And when the Apostle Mark (Marḳus) evangelized them, he did not disapprove of it for them, and they continued it. And, indeed, Paul (Būlus) said: « He who is called to the Faith being uncircumcised, let him not be circumcised, and he who is called being circumcised, let him not return to uncircumcision » [2], that is to say, his children who survive him, and the children of his children shall be circumcised as he. And Paul (Būlus) circumcised his disciple Timotheus (Tīmāthāūs) [3]. And he (the writer) said that it is supposed that the Copts circumcise themselves (fol. 341 r) and shave their hair on account of their dwelling among Muslims, but this is not correct, for they (were) thus before the Muslims; and as a proof, the Nubians and the Abyssinians are thus. We do not consider that the prepuce is impure and that circumcision is pure, only he who does it among us, does it for the sake of custom, and not on account of the Jewish law; since we do not perform it on the eighth (day) [4] nor at any definite time, and also we do not perform it after Baptism [5].

Among which (the sayings) is ' being assiduous in receiving the Eucharist (Ḳurbān)'. With regard to this, we have recourse to the saying of our Lord: « Eat ye all of This for the remission of your sins » [6], and to His saying: « Everyone who eateth My Body and drinketh My Blood, abideth in Me and I in him » [7], and to His saying: « He who eateth My Body and drinketh My Blood hath eternal life » [8], and to the saying of Paul (Būlus) concerning our Lord that He said: « As often as ye eat My Body and drink My Blood, ye have confidence in My Death, and ye do confess My Resurrection and await My Coming » [9]. And in these sayings faith in and pardon through the Eucharist (Ḳurbān) is acknowledged. And

(1) i. e. at the Exodus.
(2) I Corinth. VII, 18.
(3) Cf. Acts XVI, 1-3.
(4) i. e. after birth.
(5) Cf. Canon 20 of the *Canons of Gabriel ibn Turaik* (*Orientalia Christiana,* t. I. p. 35).
(6) Cf. Matt. XXVI, 26.
(7) Jh. VI, 57.
(8) Jh. VI, 55.
(9) Cf. I Corinth. XI, 26.

when Abū Macarius (Maḳār) the Great expelled Satan from the woman, he said that he (Satan) had had power over her for the reason that she kept away from receiving the Eucharist (Ḳurbān) (1). And this is the law of the Copts from the time that Mark (Marḳus) the Apostle evangelized them.

Among which (the sayings) is 'the abandonment of the Reservation of the Eucharist (Ḳurbān) and of the carrying It from the church'. With regard to this, we have recourse to the saying of God concerning the prototype of the Eucharist (Ḳurbān) namely, the lamb of the old passover which shall be eaten whilst standing on the alert like travellers, and not a bone of it shall be broken, nor shall anything of it be kept back till the second day, nor shall it be carried from place to place, and whatsoever remaineth over from it shall be burned with fire (2); and thus it shall be done at every sacrifice in truth (3), that is the Body and the Blood of Christ our Lord, and we should stand with our loins girded, on the alert for the journey to the Kingdom of heaven. And we shall not keep It back (till the second day), and we shall not carry It out of the church, and whatsoever remains of It the priests shall eat, who shall be like the fire, through the descent upon them of the Holy Spirit. And concerning the first Eucharist (Ḳurbān), namely, the bread and the chalice which the Lord blessed and gave to His disciples, there remained nothing of it over till the second day, and it was not carried to a house other than the one in which it (the Last Supper) was performed. This is what the fathers ordered in their canons (κανών), as (for example) Basil (Bāsīlyūs) and others besides him (4).

(1) There is a similar story in SIR E. A. WALLIS BUDGE's, *The Paradise of the Holy Fathers*, vol. I, pp. 115-116.

(2) Cf. Ex. XII, 10.

(3) MSS. A and B have the reading, 'at the eating of the true sacrifice'.

(4) Cf. the 98th. Canon of St. Basil (W. RIEDEL, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, pp. 275-276) 'Denn diese Mysterien gleichen dem Lamme, welches zur Zeit der Hebräer in Ägypten geschlachtet wurde. In betreff dieses Lammes wird befohlen, dass keines genommen werden soll, an dem ein Fehler oder Gebrechen ist... Es heisst « Esst es nicht mit Wasser gekocht, sondern am Feuer gebraten »!... « Esst es gebraten », das bedeutet: Das geistige Feuer, die Taufe, muss den, welcher das Mysterium als Vollkommner geniesst, geläutert haben. Es heisst: « Esst es in

There is no distinction between the Eucharist (Ḳurbān) of Maundy Thursday and the other Eucharists (Ḳarābīn) of the remaining days (of the year), and there is no necessity to reserve the Eucharist (Ḳurbān) of Maundy Thursday (1).

Among which (the sayings) is 'on incensing with Sandarah' (2). When our fathers perceived that it (Sandarah) was from a pure tree, and that no residuum remained from it in the fire, and that it was not at all polluted by having been offered as incense to devils or to idols, and that it was not used in magic, they presented it as an offering (ḳurbān) to God the Exalted. If it is said that incense (λίβανος) was the first offering (ḳurbān) presented to Christ our God, we reply that the offerings (ḳarābīn) which were presented to Him at that time were three: gold, incense (λίβανος), and myrrh (3). When our Lord saw that gold was for the majority (of people) the cause of the loss of many souls, and of their departing from Him, He rejected it, and exhorted His disciples who believed in Him to reject it. And He said: « Ye cannot serve God and Mammon » (4), and He said to His disciples: « Carry neither gold nor silver nor brass » (5). And He said that for

einem Hause und bringt keinen Knochen davon aus dem Hause heraus » Wir aber bringen das Mysterium überhaupt nicht aus der Kirche heraus, um es jemand zu geben; nur bei Todesgefahr geben wir jemand von den Mysterien. Es heisst ferner: « Esst es an euren Hüften gegürtet, mit euren Stäben in der Hand und eure Schuhe an den Füssen »! Dies Wort bezieht sich auf die Glieder des Herzens; also the 78th. Canon of St. Athanasius (W. Riedel - W. E. Crum, *The Canons of Athanasius of Alexandria*, pp. 48-49) ' And concerning the holy mysteries, the body of Christ and His blood, they shall not let aught thereof remain over from evening to the morning '.

(1) This refers to the practice in the Greek Church of consecrating a loaf on Maundy Thursday which is reserved for administering the Viaticum during the ensuing year. Cf. Goar, ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ, p. 153, note 180, ' Aegrotorum vero Praesanctificatum panem nonnisi semel in anno feria quinta in Caena Domini consecrant '.

(2) Sandarah (σανδαράκη), a resinous body obtained from the small coniferous tree *Callitris quadrivalis*, cf. *The Encyclopaedia Britannica* (xith. ed.), vol. xxiv, p. 137. See also *La perle précieuse*, ed. J. Périer, *P. O.* t. xvi, fasc. 4, pp. 748–749, chap. 53.

(3) Matt. II, 11.

(4) Matt. VI, 24.

(5) Cf. Matt. X, 9.

the rich man it shall be difficult to enter the Kingdom of God (1). And thus (fol. 341 v) when our fathers whom Christ had appointed as their successors, and to whom He said that He would be with them unto the end of the world (2), and to whom He granted (the power) of loosing and binding (3), perceived that incense (λίβανος) was the incense of devils and magicians, in as much as the martyrs and the blessed ones had shed their blood, after they had been tortured by divers tortures on account of their refusal to offer it to idols, they obeyed the saying of the Apostle: « What association is there between light and darkness, and what part hath Satan with Christ » (4), and they renounced incense (λίβανος), and contented themselves with Sandarah. And among these fathers was he who moved the mountain through his prayers (5), and he through whose invocations God increased the Nile by a cubit in one hour (6), and he who was thrown to hungry lions, but they submitted to him (7), and he who had knowledge of hidden

(1) MATT. XIX, 23.

(2) Cf. MATT. XXVIII, 20.

(3) Cf. MATT. XVI, 19.

(4) Cf. II CORINTH. VI, 14-15.

(5) Abū Ṣāliḥ relates in his History (cf. B. T. A. EVETTS, *The Churches and Monasteries of Egypt*, pp. 116-117) that in the time of the patriarch Ephraim (A. D. 975–978) enquiries were made about the creed of the Christians, whether they believed in the truth or in a lie. The Jews, Muslims, and the Christians with their patriarch assembled at a mountain which lay between Miṣr and Cairo, and after the two former had failed to move the mountain, the Christians prayed, and burned incense, and cried Kyrie Eleison thrice, and then through the faith of a one-eyed tanner the mountain moved. A similar story is told in A. J. BUTLER'S, *The Ancient Coptic Churches of Egypt*, vol. I, pp. 124-127, where, however, the miracle is performed through the faith of a one-eyed water-carrier.

(6) It is related in B. T. A. EVETTS, *op. cit.*, pp. 175-176, that in the time of the patriarch Michael (A. D. 743-767) the rising of the Nile was slow, and the patriarch and the bishop of Memphis went in procession to the banks of the river, and after they had prayed and cried out Kyrie Eleison for a long time, the river rose and increased in height by one cubit.

(7) In SIR E. A. WALLIS BUDGE'S, *The Paradise of the Holy Fathers*, vol. I, pp. 320-322, it is told of Mar John of Lycus that he possessed the gift of prophecy, and that he very frequently made known to the people of the city who used to come to him beforehand, concerning their affairs, and showed them the things which were about to happen.

things and foretold them [1]. Accordingly, when certain people proposed to incense with styrax, the aforesaid fathers forbade them (to do so), because it was used in the offering of incense to devils and magicians. And as regards aloeswood and mastich (μαστίχη), the fathers did not permit these to be offered as incense to God, but they permitted them only because they repel devils and destroy the works of the magicians.

Among which (the sayings) is ' the covering of the Eucharist (Ḳurbān) with beans and lupines (θέρμος) '. There were in the land of Egypt (Miṣr) people of the Sabaeans who prayed to the sun, and they used to mix with the Christians. And they did not eat lupines (θέρμος) and beans, so the Copts used these in their churches, that the Sabaean might be distinguished, and might be driven from their midst [2].

These are a few of the many arguments on these matters, and to God be praise for ever, and upon us be His mercy. Amen. Completed is the epitome of Michael (Mīkhayīl), metropolitan (maṭrān) of Damietta (Dumyāṭ) [3].

(1) It is stated in B. T. A. Evetts. *op. cit.*, p. 142, that the patriarch Zacharias (A. D. 1004-1032) was imprisoned, and thrown to the lions, which did him no harm.

(2) Cf. also the longer account in my article *The Canons of Christodulos, Patriarch of Alexandria, Muséon*, t. XLV, pp. 78 and 83-84.

(3) MS. A adds: ' in peace from God. Amen '. MS. B adds: ' in peace from God and upon us be His grace, mercy, and blessing for ever. Amen '.

AUSSTRAHLUNGEN DES VORBYZANTINISCHEN HEILIGENKALENDERS VON JERUSALEM

Im Gegensatz zu ihrer Perikopenordnung, für die auch christlichpalästinensische und arabische Quellen zur Verfügung stehen (1), schien der Heiligenkalender der vorbyzantinischen Liturgie des frühchristlichen Pietätszentrums Jerusalem bislange nur auf armenischem und georgischem Boden greifbar zu werden. Die Verhältnisse etwa der zweiten Hälfte des 4. Jahrh.s spiegeln hier die noch verhältnismässig recht dünnen Ansätze in dem durch Conybeare (2) erschlossenen altarmenischen Lektionar. Auf die ersten Jahrzehnte nach der arabischen Eroberung Palästinas führt das ungleich reichere georgische Material in den beiden von K. Kekelidze seiner Veröffentlichung des georgischen Kanonarions (3) zugrundegelegten Hss. dieses liturgischen Buchs, je einem aus dem Kreuzkloster bei Jerusalem und dem Kloster Šatberdi stammenden Hymnenbuch und vor allem dem Lektionar der georgischen Hs. Nr. 3 der Bibliothèque Nationale in Paris, das in ungleich weiterem Umfang als die übrigen georgischen Quellen sogar die Stationsorte der einzelnen altpalästinensischen Heiligenfeiern vermerkt. Eine übersichtliche Zusam-

(1) Vgl. über diese meine Angaben *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends*. Münster i. W. 1921, S. 134-137, *Oriens Christianus* Dritte Serie II, S. 6 f. in einem Aufsatz über *Denkmäler der Entstehungsgeschichte des byzantinischen Ritus* und *Die sonntäglicke Evangelienlesung im vorbyzantinischen Jerusalem, Byzantinische Zeitschrift*, S. 350-359 bezw. die dort genannten Veröffentlichungen, Texte und sonstige ältere Literatur, besonder etwa F. C. Burkitt, *The old Lectionary of Jerusalem: Journal of Theological Studies* XXIV, S. 415-427.

(2) *Rituale Armenorum*, Oxford 1905. S. 507-532. The old Armenian Lectionary and Calendar.

(3) Іерусалимскій Канонаръ VII Вѣка (Jerusalemer Kanonar des 7. Jahrhunderts) Tiflis 1912.

menstellung des so sich Ergebenden hat, von nützlichen Anmerkungen begleitet, H. Goussen geboten [1]. Im Folgenden sei es mir gestattet, auf zwei weitere Stellen hinzuweisen, an denen wie in der Liturgie Armeniens und Georgiens das Sanctorale des noch nicht byzantinisierten Kultus der Heiligen Stadt nachwirkt.

In seinem mit ausserordentlichem wissenschaftlichen Ernst die Zeitrechnungen aller ihm bekannten Völker und religiösen Bekenntnisse behandelnden Kitāb al-aṯār al-bākija fī l-qurūn al-ḫālija hat der Muslim Abū Rajhān al-Bīrūnī (geb. 973; gest. 1048 n. Chr.) ein eigenes umfangreiches Kapitel dem kirchlichen Festjahr eines merkwürdigen melchitischen Christentums gewidmet, das in seiner Heimat Ḫuārizm, dem heutigen Ḫīwa, sich bis über die Jahrtausenwende erhalten hatte. Weder die Ausgabe und englische Uebersetzung des Gesamtwerks durch E. Sachau [2], noch eine von französischer Uebersetzung begleitete Spezialausgabe des fraglichen Kapitels durch R. Griveau [3] haben bisher dieser ganz erstklassigen Quelle zur Kenntnis des liturgischen Lebens eines äussersten nordöstlichen Vorpostens orthodoxer Christenheit die verdiente Beachtung zu sichern vermocht. Bei einer solchen hätte sich alsbald herausstellen müssen, dass der Heiligenkalender dieses liturgischen Lebens ein ganz anderer war als derjenige, welcher in Konstantinopel seine endgiltige Formung erfahren und zu Lebzeiten al-Bīrūnīs längst sich im Wesentlichen im Gesamtbereich der orientalischen Orthodoxie durchgesetzt hatte. Es sind, abgesehen von Weihnachten, Epiphanie und den drei Marienfesten des 2. II., 25. III. und 15. VIII., nicht weniger als 147 « Gedächtnistage », welche die Angaben des gelehrten muslimischen Schriftstellers verzeichnen, « Gedächtnistage », die, wie sich aus seinen einleitenden Ausführungen ergibt, eine wirkliche liturgische Feier erfuhren, nicht etwa

[1] *Ueber georgische Drucke und Handschriften die Festordnung und den Heiligenkalender des altchristlichen Jerusalems betreffend.* München-Gladbach 1923.

[2] *Chronologie orientalischer Völker von al-Bīrūnī,* Leipzig 1878 bezw. *The Chronology of ancient nations. An englisch version of the arabic text of the athar-ul-bakiya of Albiruni, or « Vestiges of the past »,* London 1879.

[3] *Les fêtes des Melchites par Abou Rihan al-Biruni, Patrologia Orientalis* Band X, S. 289-312.

nur blosse Daten einer kalendarischen Zusammenstellung im Stile von Synaxer oder Martyrologium. Nur in 48 Fällen d. h. in 32,65°/₀ dieses Materials findet dabei in Festinhalt und Datum eine genaue Uebereinstimmung mit den Ansätzen entsprechender wirklicher Heiligen*feste* im endgiltigen byzantinischen Ritus statt:

1. X.: Ananias. — 7. X.: Sergios und Bakchos. — 18. X.: Evangelist Lukas. — 11. XI.: Menas. — 15. XI.: Die Martyrer von Edessa Samona, Guria und Habib. — 17. XI.: Gregorios Thumaturgos. — 18. XI.: Romanos. — 25. XI.: (so geg. 24. ursprünglich auch auf byzantinischem Boden) Petros von Alexandreia. — 27. XI.: Jakobos « der Zerschnittene ». - 30. XI.: Apostel Andreas. - 5. XII.: Sabas. — 6. XII.: Nikolaos von al-Bīrūnī fälschlich als « Patriarch von Antiocheia » bezeichnet. — 13. XII.: « Die fünf Martyrer » Eustratios, Auxentios, Eugenios, Mardarios und Orestes. — 2. XII.: Ignatios von Antiocheia. — 23. XII.: Gelasios d. h. der diesen Namen Tragende aus der vom byzantinischen Ritus gefeierten Zehnergruppe kretischer Martyrer. — 27. XII.: Stephanos. — 1. I.: Basileios der Grosse. — 2. I.: Sylvester. — 11. I.: Theodosios der Koinobiarch. — 20. I.: Euthymios. — 21. I.: Maximos der Bekenner. — 27. I.: Johannes Chrysostomos. — 31. I.: Johannes und Kyros. — 24. II.: Auffindung des Hauptes Johannes des Täufers. — 9. III.: Die vierzig Martyrer von Sebaste. — 11. III.: Sophronios von Jerusalem. — 1. IV.: Maria Aegyptiaca. — 23. IV.: Georgios. — 1. V.: Prophet Jeremias. — 2. V.: Athanasios. — 6. V.: Job. — 7. V.: Kreuzerscheinung (in Jerusalem unter Konstantios), von al-Bīrūnī mit dem Gesicht Konstantins vor der Schlacht an der Milvischen Brücke verwechselt. — 8. V.: Evangelist Johannes. — 9. V.: Prophet Isaias. — 12. V.: Epiphanios von Cypern. — 24. V.: Simeon, « der Mönch, welcher ein grosses Wurder wirkte » = ὁ θαυματουργός bezw. ὁ ἐν τῷ θαυμαστῷ ὄρει d. h. der jüngere Stylite des Namens. — 18. VI.: Leontios. — 10. VII.: « Die fünfundvierzig Martyrer » von Nikopolis. — 15. VII.: Kyriakos und Julitta. — 1. VIII.: Die Makkabäer. - 20. VIII.: Prophet Samuel. - 29. VIII.: Enthauptung Johannes des Täufers. — 13. IX.: Ἐγκαίνια « des Tempels » d. h. der konstantinischen Sakralbauten auf Golgatha. — 14. IX.: Kreuzfest, von al-Bīrūnī als Gedächtnistag der *Kreuzauffindung* bewertet. — 16. IX.: Euphemia. — 20. IX.: Eusthathios mit Frau und Söhnen. — 24. IX.: Thekla. — 28. IX.: Chariton.

Aus dem mithin sehr umfangreichen Bestand der vielmehr sich in mehr oder weniger starken Gegensatz zu entsprechenden Ansätzen des byzantinischen Festkalenders stellenden oder geradezu ihm fremden Heiligentage hebt sich nun sofort eine kleine Reihe solcher heraus, bei denen genaue Uebereinstimmung vielmehr mit dem von Goussen aus den georgischen Quellen gehobenen Bilde des vorbyzantinischen Festjahrs von Jerusalem statthat.

Zunächst handelt es sich dabei allerdings nur um drei Fälle, in denen dieses von dem endgiltigen byzantinischen in seinem Ansatz, aus nicht ohne weiteres abzusehendem Grunde hinter ihm zurückbleibend oder ihm voraneilend, um je einen oder doch nur um wenige Tage abwich: 1. II. (geg. 28. I.): Ephraem. - 24. (geg. 25.) IV: Evangelist Markos. - 22. (geg. 21.) V: Konstantin (und Helena).

Etwas zahlreicher sind diejenigen Fälle, in welchen eine dem Heiligenkalender der ḫuārizmischen Melchiten mit demienigen des vorbyzantinischen Kults von Jerusalem gemeinsame Feier dem endgiltigen byzantinischen überhaupt fremd geblieben ist:

26. X.: « Beisetzung » nach dem georgischen Lektionar von Paris und dem Hymnar von Šatberdi « Auffindung » des Hauptes des Täufers. — 1. XII.: Jakobus der Herrenbruder. — 17. XII.: Modestos von Jerusalem. — 12.: VI. Die vier Evangelisten. — 22. VI.: Erzengel Gabriël und Michaël.

Zweimal ist wenigstens der Datumsunterschied ein so starker, dass sachlich die den den Melchiten al-Bīrūnīs mit dem frühchristlichen Jerusalem gemeinsame Feier als eine von der byzantinischen verschiedene erscheint. Es sind:

17. X. (geg. 1. XI. und 1. VII.): Kosmas und Damianos, die als des « arabische » von den drei Homonymen-Paaren der byzantinischem Boden zu diesem Tage nur vom Synaxar ohne wirkliche Festfeier verzeichnet werden. — 27. VII.: (geg. 1. IX.): Simeon Stylites.

Besonders markant aber ist es, dass dem von al-Bīrūnī wiedergegebenen Festkalender am 26. XII. die als unmittelbares Begleitfest von Weihnachten vom byzantinischen Ritus

mit höchster Feierlichkeit begangene μνήμη der jungfräulichen Gottesmutter fremd war, er dagegen an diesem Tage in Uebereinstimmung mit dem von den georgischen Quellen bezeugten Brauche Jerusalems diejenige Davids und des Herrenbruders Jakobus bot, zu der dort nach Einführung des Weihnachtsfestes eine früher am 25. XII. selbst begangene Feier ursprünglich sogar des Patriarchen Jakob, als solche ein Erbe des Judentums, sich gewandelt hatte. Einmal greift sogar der ihn mit Jerusalem verküpfende Gegensatz des ḫuārizmischen Melchiten-Festjahres zum byzantinischen über den Kreis blosser *Heiligen*feier hinaus. Es fand nämlich in jenem die Epiphaniefeier wie nach dem Pariser georgischen Lektionar und dem Hymnar von Šatberdi in Jerusalem ihren Abschluss an der dies octava des 13. I., während der byzantinische Ritus seine ἀπόδοσις des Epiphanie-Festes erst auf den 14. I. verlegt.

Die unschätzbaren Angaben al-Bīrūnīs berühren sich nun aber nicht nur einerseits mit der aus den georgischen Quellen uns entgegentretenden Gestalt des vorbyzantinischen Kirchenjahrs von Jerusalem. Sie zeigen andererseits eine Berührung auch mit der zweiten Stelle, an der ein bisher übersehenes Nachwirken althierosolymitanischen Festbrauchs festzustellen ist.

Wen schon im allgemeinen die in dem Sprachkleid des edessenischen Syrisch uns entgegentretenden liturgischen Bücher der Melchiten (1), wie das noch christlich-palästinensische Evangelienlektionar (2), mehr oder weniger zahlreiche Abweichungen vom normalem byzantinischen Heiligenkalender bieten, so zeigt das im J. 1215 geschriebene Evangelienlektionar Vat. Syr. 20 diese Erscheinung besonders stark (3), und in einigen seiner Abweichnungen berührt sich jenes Liturgiedenk-

(1) Vgl. über das einschlägige hs.liche Material meine *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn 1922. S. 337 ff.

(2) Endgiltige Ausgabe nach den drei heute bekannten Hss. von Smith-Lewis und M. Dunlop Gibson, *The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels, re-edited from two Sinai Mss. and from P. de Lagarde's edition of the « Evangeliarum Hierosolymitanum »*, London 1899.

(3) Eingehende Beschreibung bei J. S. Assemmani, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum Catalogus in tres partes distributus. Partis primae tomus secundus complectens codices Chaldaicos sive Syriacos*, Rom 1758, S. 103-136.

mal noch des frühen 13. Jahrh.s gleichzeitig mit dem alten Brauch Jerusalems und demjenigen der ḫuārizmischen Orthodoxen des beginnenden zweiten Jahrtausends.

Vor allem erscheint auch hier, wenngleich nunmehr wenigstens neben derjenigen der Gottesmutter die Feier von David und Jakobos dem Herrenbruder an dem alten festen Monatsdatum des 26. XII. Wieder nunmehr neben den byzantinischen Festen des 1. XI. und 1. VII. haben auch hier Kosmas und Damianos ihren Festtag am 17. X., und Simeon Stylites ist zwar nicht genau auf den 27., aber doch nur mit einem Unterschied eines einzigen Tages auf den 26. VII. angesetzt.

Weiterhin ergeben sich dann aber einige merkwürdige Uebereinstimmungen zwischen dem ḫuārizmischen Brauche und Vat. Syr. 20. gegen die gemeinbyzantinische Festordnung auch ohne dass zugleich durch die georgischen Quellen eindeutig Jerusalem als die Heimat der betreffenden Erscheinung erwiesen würde. Hierher gehören:

4. XII.: die Verbindung der gemeinbyzantinisch nur durch eine Synaxarnotiz vertretenen Juliana mit der dort allein bezw. neben Johannes von Damaskos wirklich gefeierten Barbara. — 16. V.: « Prophet Zacharias », in Vat. Syr. 20 ausdrücklich als der Vater des Täufers bezeichnet und als solcher gewiss auch im ḫuārizmischen Kult empfunden, gegenüber einer auf den vorletzten der zwölf kleinen Propheten gehenden blossen Synaxarnotiz bezw. der eigentlichen Tagesfeier Theodoros, des Schülers des Pachomios. – 8. VII. Martha Mutter Simeons « des Wundertäters », mit dieser ausdrücklichen Bezeichnung bei al-Bīrūnī, d. h. des jüngeren Styliten Simeon, die vielmehr zum 4. VII. in den russischen Menaeen ein Tagesoffizium besitzt ([1]). — 9. VII.: Die drei Jünglinge im Feuerofen bezw. nach Vat. Syr. 20 näherhin der Jahrestag der Dedikation einer ihnen geweihten Kirche. — 13. VII.: Martyrer Thutaël. — 5. VIII.: (geg. 4. IX.) Moses. — 10. VIII. (geg. 2. IX.): Martyr Mamas. — 17. IX.: Seleukos und Stratonike.

Es ist dies ein verhältnismässig überraschend umfangreiches Material, und ohne weiteres drängt sich die Frage auf,

([1]) Nach Max Prinz von Sachsen, *Praelectiones de liturgiis Orientalibus* I, Freiburg i. B. 1908, S. 208.

ob etwa auch hier trotz des Fehlens einer georgischen Bezeugung, ja ob dann sogar weiterhin grundsätzlich aus den Abweichungen der ḫuārizmischen von der gemeinbyzantinischen Festordnung auf ein Zugrundeliegen althierosly mitanischer Tradition geschlossen werden müsse oder wenigstens geschlossen werden dürfe. Eine bejahende Beantwortung dieser Frage könnte sofort durch den Umstand nahegelegt erscheinen, dass für die die Verbindung von Barbara und Juliana am 4. XII. neben al-Brīūnī und Vat. Syr. 20, allerdings im Gegensatz zum Pariser Lektionar und einer der beiden von Kekelidze benützten Hss. des Kanonarions, die zu dem Tage vielmehr eine Gedächtnisfeier der zwölf kleinen Propheten vermerken, als wenigstens ein auch georgischer Zeuge das Hymnar von Šatberdi tritt. Doch ist für die Verwertung gerade dieser Quelle erhebliche Vorsicht geboten, weil sie verschiedentlich gegen die sonstige georgische Ueberlieferung mit der byzantinischen sich berührt und somit dem Verdacht einer sekundären Beeinflussung durch dieselbe unterliegt und gleichzeitig eine vom 29. I. bis 10. X. reichende gewaltige Lücke in der Hs. es erschwert, sich über ihren inhaltlichen Carakter ein zuverlässiges Urteil zu bilden.

Zweifellos bezeichnen nun aber allerdings die zahlenmässig nicht allzu vielen Fälle, in denen eine Uebereinstimmung des ḫuārizmischen mit dem althierosolymitanischen Brauche gegen den byzantinischen festzustellen war, nicht den Gesamtumfang des Abhängigkeitsverhältnisses, in welchem man bezüglich des Heiligenkalenders der orthodoxen Christenheit des äussersten Nordostens sich gegenüber der Tradition Jerusalems befand. Lehrreich ist es, zunächst, mit dieser Tradition, wie sie uns aus den georgischen Quellen entgegentritt, auch diejenige Schicht des ḫuārizmischen Heiligenkalenders zu vergleichen, die Abweichnungen von den gemeinbyzantinischen Festansätzen nicht aufweist. Annähernd ein Drittel der betreffenden Feiern ist naturgemäss aus dem althierosolymitanischen Brauch, für den sie durch die georgische Ueberlieferung ausdrücklich gesichert werden, in den byzantinischen übergegengen, eines der vielen Erbstücke der Liturgie des frühchristlichen Jerusalems, die, im Zeitalter der Bilderstreite durch Konstantinopel übernommen, von hier aus eine Verbreitung in der gesamten orthodoxen Welt des Ostens erfuhren. Hier-

her gehören wie die Dedikationsfeier der konstahtinischen Bauten auf Golgatha und das mit ihr verbundene Kreuzfest die Feiern der alttestamentlichen Gestalten Jeremias, Job, Isaias und Samuel, der palästinensischen Mönchsheiligen Sabas, Theodosios und Euthymios, des Sophronios von Jerusalem und der Maria Aegyptiaca, deren Legende er mit der scöpferischen Hand eines echten Künstlers gestaltet hat, das echte Lokalfest der Kreuzerscheinung am 7. V. und das Fest der Enthauptung des Täufers, von Hause aus nichts anderes als die jährliche Gedächtnisfeier der Dedikation seiner Gruftkirche in Sebaste-Samaria ([1]). Für nicht viel weniger als ein weiteres Drittel derjenigen Heiligenfeste, welche von den ḫuārizmischen Melchiten mit ihrem gemeinbyzantinischen Datum gefeiert wurden, ist sodann wenigstens eine Feier an diesem Datum auch für den vorbyzantinischen Festbrauch Jerusalems durch georgische Quellen gesichert, so für Gregorios Thaumaturgos, Petros von Alexandreia, Apostel Andreas, Eustratios und Genossen, Stephanos, Basileios, Silvester, Johannes Chrysostomos Georgios, Athanasios, Evangelist Johannes, Kyriakos und Julitta, die Makkabäer und Thekla. Dem Kult Jerusalems entstammt endlich, obleich sie befremdlicherweise in den georgischen Quellen eine Erwähnung nicht findet, wiederum ihrer Natur nach auch die Gedächtnisfeier Charitons, des Gründers einer der grossen palästinensischen Lawren.

Andererseits umfasst auch die mit dem gemeinbyzantinischen sich nicht deckende Schicht des ḫuārizmischen Heiligenkalenders zwei sachlich sich ohne weiteres als Erbe hierosolymitanischer Tradition erweisende Notizen, von denen es klar ist, dass sie nur deshalb nicht auch in der georgischen Ueberlieferung auftreten, weil diese einen noch vor der Lebenszeit der betreffenden beiden Heligengestalten liegenden Zustand des altpalästinensischen Kultus bietet. Es sind:

3. (geg. 4.) XII.: Johannes von Damaskos. – 22. I. (geg. 14. X., an welchem die eigentliche byzantinische Festfeier stattfindet, bezw.

([1]) Vgl. meine einschlägige Bemerkung *Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der römischen Kirche* (*Liturgiegeschichtliche Quellen. Heft 11-12*). Münster i. W. 1927, S. 88.

15. I., an welchem dem Heiligen wenigstens eine ausführliche Synaxarnotiz gewidmet wird): Kosmas von Maiuma [1].

Ihre Heimat in Palästina zu suchen möchte man sich ferner auch bei einigen Gedächtnistagen biblischer Gestalten versucht fuhlen, die dem ḫuārizmischen Heiligenkalender gegenüber dem gemeinbyzantinischen Brauche wie gegenüber der georgischen Ueberlieferung eigentümlich sind:

10. X.: Zacharias, Vater des Täufers, mit besonderer Berücksichtigung der ihm im Tempel gewordenen Verkündigung. — 29. XII.: Joseph von Arimathaea. — 7. VIII.: Prophet Elias. — 8. VIII.: Prophet Elisaeus. — 16. VIII.: Die Propheten Isaias, Jeremias, Zacharias und Ezechiel. — 30. VIII.: Gemeinsame Feier aller Propheten.

Gewisse mehr oder weniger unzweideutige Berührungen mit dem vorbyzantinischen Festbrauch Jerusalems verrät schliesslich Vat. Syr. 20 noch über das ihm hier mit dem Heiligenkalender der ḫuārizmischen Melchiten gemeinsame Material hinaus:

29. III.: « Fest » des Erzbischofs Johannes von Jerusalem, dem auf byzantinischen Boden gegenüber der eigentlichen Tagesfeier zweier Martyrergruppen [2] nur eine Synaxarnotiz von lakonischer Kürze gewidmet ist. Ebenso in Jerusalem nach dem armenischen Lektionar; nach zwei georgischen Quellen ist die Feier Johannes gemeinsam mit Modestos gewidmet. — 12. IV.: Gerontios « Vater des heiligen Georgios », ebenso auch von anderen syrischen melchitischen Quellen genannt [3] und doch wohl eher identisch mit dem zum 11. IV. im Pariser georgischen Lektionar erscheinenden isolierten « Martyrer » Gerontios als mit dem dritten von drei Blutzeugen Theodosios, Basilides und Gerontios, deren Namen zum 14. IV. jüngere byzantinische Sy-

(1) Die fragliche Synaxarnotiz in H. Delehayes Ausgabe des *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* (*Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*), Brüssel 1902, Sp. 395 f. Auf dem Missverständnis von etwas wie « des Verfassers der Kanones = *Kanondichtungen* » beruht es, wen al-Bīrūnī Kosmas vielmehr als denjenigen einführt, « welcher die Kanones der Christen und ihre Nomoi gesammelt hat ».

(2) Nämlich τῶν ἁγίων μαρτύρων Μάρκου ἐπισκόπου Ἀρεθουσίων, Κυρίλλου τοῦ διακόνου καὶ τῶν σὺν αὐτοῖς, und τῶν ἁγίων μαρτύρων Ἰωνᾶ, Βαραχησίου καὶ τῶν σὺν αὐτοῖς.

(3) Aufgezählt von Goussen, a. a. O., S. 19.

naxarüberlieferung ohne irgendeinen weiteren Zusatz vemerkt. — 29. IV.: Andreas von Kreta, im Gegensatz zu dem gemeinbyzantinischen Datum des 4. V. an demselben Tage, an welchem georgische Quellen für die von einem Priester Sabinus erbaute Apostelkirche Jerusalems eine Gedächtnisfeier des *Apostels* Andreas bezw. das Anniversar einer dort erfolgten Beisetzung von Reliquien desselben verzeichnet. — 5. VII.: Dem byzantinischen Ritus unbekanntes « Fest » eines heiligen Stephanos, gewiss = der wieder von zwei georgischen Quellen bezeugten « Gedächtnisfeier des heiligen Stephanos », näherhin wieder dem Tage einer Beisetzung von Reliquien des Protomartyrs oder der Gebeine eines gleichnamigen Unbekannten in Ἀμβακοὺμ κώμη. — 22. VIII.: Wiederum gemeinbyzantinisch völlig unbekannte Feier der drei Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob. Vgl. nach dem Pariser georgischen Lektionar dieselbe Feier am 21. VIII. « in Golgatha » bezw. am 22. selbst eine Feier nur von Isaak und Jakob mit gleicher Stationsangabe, nach einer der Kanonarion-Hss. Kekelidzes ohne eine solche Angabe am 21. Abraham allein, am. 22. Isaak und Jakob.

Trotz allem dem würde es eine mehr als übereilte Schlussfolgerung sein, wenn man nun wirklich annehmen wollte, dass der ḫuārizmische Heiligenkalender al-Bīrūnīs, abgesehen von seinen wenigen Ansätzen lokalen Charakters, schlechthin oder dass er auch nur überall da, wo mit ihm Vat. Syr. 20 übereinstimmt, ja dass er überhaupt unmittelbar auf den vorbyzantinischen Festbrauch Jerusalems zurückgehe. Einer so weitgehenden Deutung des Befundes widersetzt sich einmal die Tatsache, dass von den dem ḫuārizmischen Brauche mit dem gemeinbyzantinischen gemeinsamen Ansätzen eben doch keineswegs alle schon auf dem Boden des frühchristlichen Jerusalem begegnen. Ananias, Lukas, Romanos, Johannes und Kyros, die Feier der Auffindung des Täuferhauptes am 24. II., Leontios und die 45 Martyrer von Nikopolis müssen hier nach dem Schweigen aller georgischen Quellen unbekannt gewesen sein. Die Edessener Šamona, Guria und Ḥabib, der Perser Jakobos « der Zerschnittene », die Feier des Antiocheners Ignatios am 20. XII., Maximos der Bekenner und am 17. XI., mit Basileios verbunden, ein Gregorios kehren nur in dem Hymnar von Šatberdi wieder, dessen Quellenwert, wie wir sahen, ein alles eher als einwandfreier ist. Dem von al-Bīrūnī für die

orthodoxe Christenheit Ḫuārizms bezeugten gemeinbyzantinischen Datum steht bei den georgischen Zeugen des althierosolymitanischen Festbrauches für Sergios und Bakchos am 6. VII., für Nikolaos am 5. XII. und für Epiphanios am 13. V. wieder ein um einen Tag abweichendes gegenüber. Menas endlich hatte in einer ihm geweihten Kirche Jerusalems ([1]) nach der georgischen Ueberlieferung seine eigentliche Gedächtnisfeier am 10. VII., während am 11. XI. in der Anastasis nur das Gedächtnis des ihm von der byzantinischen Ueberlieferung gegebenen Gefährten Victor gefeiert wurde ([2]).

Verfehlt wäre es nun freilich auch, etwa neben einer solchen von Jerusalem aus dieser Sachlage den Schluss auf eine direkte Abhängigkeit des ḫuārizmischen Brauches auch von demjenigen zu ziehen, der von Konstantinopel aus weltweite Verbreitung gewann. Auffallen muss alsbald, wie stark gerade Antiocheia und dessen nordsyrische Sphäre an jenem Jerusalem fremden Gemeinbesitz des ḫuārizmischen und des endgiltigen byzantinischen Heiligenkalenders beteiligt ist. Lukas sollte nach alter Tradition dort sein Evangelium geschrieben haben. Ignatios ist die grosse Leuchte der syrischen Metropole im ersten nachapostolischen Zeitalter. Der antiochenische Kult eines Romanos und Leontios wird schon durch die Predigttätigkeit des Chrysostomos und des Monophysiten Severus belegt. Weiterhin sind es, wie ich gezeigt habe ([3]), von einer Serie durch Fr. Nau ([4]) bequem bekanntgemachter syrischer Quellen die Nummern II und III, in denen auf dem Boden der späteren jakobitischen Liturgie der frühchristliche Festbrauch Antiocheias nachwirkt, in III auf dem doppelten Umweg einer Vermittlung über Edessa bezw. über das Klo-

([1]) Es handelt sich um den von einer als Zeitgenossin der auf das Chalcedonense folgenden Wirren und als Adressatin eines Briefes des Kaiserin Pulcheria bekannten Bassa errichteten Sakralbau. Dass dieser Menas geweiht war, ergibt sich aus dem Vermerk des Pariser georgischen Lektionars über eine am 16. 6. hier begangene Gedächtnisfeier einer Deposition angeblicher Reliquien des Propheten Isaias.

([2]) Nur das Hymenbuch von Šatberdi vermerkt auch zu diesem Tage vielmehr und zwar ohne Erwähnung Victors das Gedächtnis des Menas selbst.

([3]) In dem Aufsatz *Der antiochenische Festkalender des frühen 7. Jahrhunderts: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, V, S. 123-135.

([4]) *Martyrologes et Ménologes orientaux*, I-XIII: *Un martyrologe et douze ménologes syriaques* = *Patrologia Orientalis*, X, S. 1-163.

ster Qēnnešrē am Euphrat. Auch hier kehrt denn in II und III für Romanos und Leontios, für Menas, die drei Edessenischen Martyrer, Petros von Alexandreia, Jakobos « den Zerschnittenen » und Epiphanios genau das den ḫuārizmischen Melchiten mit dem endgiltigen byzantinischen Ritus gemeinsame Datum wieder, und nur um eine sekundäre leichte Verschiebung desselben handelt es sich, wenn die Feier der Auffindung des Täuferhauptes in III auf den 25. II. angesetzt wird. In Emesa erfolgt, weist dabei jene Auffindung selbst ebenso sehr wie Ananias als der legendarische erste Bischof von Damaskos in den kirchlichen Bereich Antiocheias.

Nun könnte allerdings ein letztendlich diesem Bereich entstammendes Material, solange es dem ḫuārizmischen Brauche mit dem von Konstantinopel ausgegangenen byzantinischen gemeinsam ist, in den ersteren durch Vermittlung des letzteren seinen Weg genommen habe. Aber ein Vergleich der Menologien II und III der Nauschen Reihe auch mit denjenigen von al-Bīrūnī bezeugten Feiern, bezüglich deren eine Uebereinstimmung weder mit der byzantinischen Weise, noch mit der früchristlichen Weise Jerusalems zu beobachten ist, erhärtet eine weitere Tatsache von entscheidender Bedeutung. Es ergibt sich nämlich, dass auch hier, wo die Möglichkeit einer byzantinischen Vermittlung nicht besteht, die auf Antiocheia und sein ostaramäisches Hinterland weisenden Berührungen mit jenen beiden jakobitischen Quellen sich verfolgen lassen. Folgendes kommt in Betracht:

3. VI.: Eine erste Feier der drei Jünglinge im Feuerofen = III. — 3. VII. (geg. das byzantinische Datum des 6. X.): Apostel Thomas = II, III. — 5. VII. (geg. 7. VIII. bezw. eine Synaxarnotiz auch am 4. X.): Martyr Dometios = II, III. — 21. VII. (geg. 19. IV.): Martyr Paphnutios = II, III. — 9. VIII. Rabbula von Edessa, der auf byzantinischem Boden nicht einmal irgendeine Synaxarnotiz findet = III. — 26. VIII. (geg. eine blosse Synaxarnotiz am 17. I. bezw. vereinzelt eine solche auch am 18. X.): « Mönch Sabas der greise Alte » d. h. Julianos Sabas = III.

Dass unmittelbar aus der Sphäre von Antiocheia ein bestimmender Einfluss auf die Festordnung des ḫuārizmischen Melchitentums ausgegangen ist, kann angesichts dieser Erscheinungen nicht mehr bezweifelt werden. Jener Sphäre ent-

stammt denn auch unmittelbar die Hs. Vat. Syr. 20, deren Schreiber Diakon Joseph bar Mašʿūd seine Heimat, das Dort K(h)ūt(h)ā, als in der χώρα von Damaskos gelegen bezeichnet (1). Denn der Metropolitansprengel von Damaskos gehört zum antiochenischen Patriarchat. Nicht minder verrät das von Joseph im J. 1215 abgeschriebene syrisch-melchitische Evangelienlektionar inhaltlich seine Beziehungen zu Antiocheia, wenn es zum 9. VII. einer Erscheinung der Gottesmutter gedenkt, die im Zusammenhang mit deren Entschlafen in der antiochenischen Vorstadt Daphne den Aposteln Petrus und Johannes zuteil geworden sein soll (1). Schliesslich ist ja denn auch eine liturgische Abhängigkeit von Antiocheia oder dessen Nachbarschaft für das melchitische Christentum von Ḫuārizm das von vornherein Gegebene, da das gesamte dem ferneren Osten zu gelegene östliche Missionsgebiet immer als letzten Endes dem antiochenischen Patriarchen unterstehend angesehen wurde.

Dieser letztere Umstand lässt es dann aber von vornherein als glaubhaft erscheinen, dass nur durch Vermittlung dieses nördlicheren syrischen Ausstrahlungszentrums liturgischen Einflusses auch der vorbyzantinische Brauch Jerusalems auf den ḫuārizmischen Kultus eingewirkt hat. In der Tat hat ja die Liturgie Jerusalems bekanntlich aufs allerstärkste das kultische Leben des nördlichen Nachbarpatriarchats beeinflusst. Es genügt, an die Tatsache zu erinnern, dass hier wie auf monophysitischer, so ursprünglich auch auf orthodoxer Seite das dort bodenständige, nach Jakobos, dem apostolischen ersten Bischof der Heiligen Stadt, genannte eucharistische Formular sich durchgesetzt hat. Auch Naus Menologien II und III verraten immer wieder Spuren dieses von Süden kommenden Einflusses, und gerade zu zwei Heiligenfesten des ḫuārizmischen Kalenders, deren hierosolymitanischer Ursprung sich zu ergeben schien, finden sich wenigstens in III Parallelen. Es erscheint auch hier zum 21. VIII. die Feier der drei Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob, und eine solche der « heiligen Propheten » schlechthin am 16. VIII. ist gewiss nicht von derjenigen speziell des Isaias, Jeremias und Ezechiel verschieden. die am gleichen Tag — wie sich vermuten liess, in

(1) Vgl. im Assemanni'schen Katalog S. 135 f.

Abhängigkeit von palästinensischem Brauch — im Ḫuārizm begangen wurde. Dass der Einfluss Jerusalems auf den Heiligenkalender der ḫuārizmischen Melchiten des beginnenden zweiten Jahrtausends sich über eine Palästina räumlich näherliegende Stelle geltend gemacht hat, die ihrerseits diesem Einfluss zeitlich schon sehr frühe unterlag, scheint sich schliesslich auch aus einem letzten merkwürdigen Umstand zu ergeben, dessen hier noch gedacht werden muss. Bei der zweimaligen Erwähnung des Herrenbruders Jakobos wie bei derjenigen des Modestos, der nach der Perserkatastrophe des frühen 7. Jahrh.s die Restauration der zerstörten oder verwüsteten Sanctuarien Jerusalems durchführte, wird von al-Bīrūnī, der seinerseits denselben wohl überhaupt nicht mehr verstand, für die Heilige Stadt ihr Hadrianischer Name Aelia verwendet, dessen tatsächlicher Gebrauch jedenfalls die Zeit der arabischen Eroberung nicht überdauerte und gewiss schon geraume Zeit vor ihr nich mehr ausserhalb eines verhältnismässig engen Umkreises üblich war.

Wenn nicht alles täuscht, lässt sich auch noch genauer derjenige Punkt des antiochenischen Gebiets namhaft machen, welcher die Vermittlerrolle zwischen Jerusalem und dem äussersten nordöstlichen Vorposten orthodoxen Christentums gespielt hat. Es war zu erwähnen, dass Vat. Syr. 20 in einem Dorf der näheren oder weiteren Umgebung von Damaskos geschrieben wurde. Ein Metropolit Petros von Damaskos, irrtümlich sogar als « Patriarch » bezeichnet, ist daneben ausser Gestalten wie dem grossen Basileios, Gregorios Thaumaturgos, dem gleichnamigen Bekehrer Armeniens, Chrysostomos, Epiphanios von Cypern und Rabbula von Edessa bezw. den beiden Hierosolymitanern Modestos und Sophronios der einzige bischöfliche Nichtmartyrer des Westens, dem nach al-Bīrūnī — am 15. I. — das ḫuārizmische Kirchenjahr eine Gedächtnisfeier widmete. Das Zusammentreffen kann wohl schwerlich ein zufälliges sein, umso weniger als auf Damaskos in einer an Heiligennamen doch so keineswegs überreichen Urkunde, wie es die Angaben al-Bīrūnīs sind, auch noch Ananias hinweist. Vielmehr dürfte eben Damaskos der Ort gewesen sein, an dem hierosolymitanische und antiochenische Tradition sich verschmolzen haben, um gemeinsam das liturgische Leben des

fernen Ḫuārizm zu befruchten (1). Dass über diese Zwischenstelle alsdann auch vereinzelte wenige Heiligentage dort bekannt wurden, deren Feier wir nur im Rahmen des endgiltigen byzantinischen Festjahres zu beobachten vermögen, wird nicht überraschen. Für die Zeit, auf die jener von Damaskos vermittelte Einfluss sich beschränkte, ist es dabei bezeichnend, dass, wie wir sahen, wohl noch aus Jerusalem die Feier der beiden grossen Kanondichter Johannes und Kosmas nach dem Osten vordrang, dass dagegen hier jede Bekanntschaft mit dem Kreise der Vorkämpfer der Bilderverehrung aus der zweiten Phase des Bilderstreits fehlt. Denn auch ihr Kult hat sich gewiss frühzeitig von Konstantinopel her bis nach Damaskos verbreitet. Die von den Melchiten Ḫuārizms in den Tagen al-Bīrūnīs engehaltene Ordnung des kirchlichen Festjahrs war, so wird man folgern dürfen, unter dem von Damaskos vermittelten massgeblichen Doppeleinfluss Palästinas und des nördlichen Syriens etwa noch vor Ende des 8. Jahrh.s

(1) Der Gedanke an Damaskus erfährt eine Stütze auch noch durch die in verschiedenen Beziehungen höchst bemerkenswerte Hs. Brit. Mus. Add. 14504 (CCCXXXVIII des Wright'schen Katalogs, in dem sie S. 280 ff. beschrieben ist), ein syrisch-jakobitisches « Tropologion » für Muttergottes-Heiligenfeste und Totengedächtnis. Es handelt sich hier um ein Hauptexemplar des Typus eine von Hause aus sprachlich griechische Liturgie in syrischer Uebersetzung vertretender liturgischer Gesangbücher. Uebereinstimmungen des Sanctorales mit dem durch al-Bīrūnī bezeugten ḫuārizmischen Kalender springen in die Augen. So kehren hier Ephrem der Syrer am 1. II., Dometios am 5. VII. und Julianos Sab(h)a am 26. VIII. wieder. Besteht hier zugleich eine Uebereinstimmung mit der Nr. III der syrischen Menologien Naus, so sind vollends zwei ganz merkwürdige Tatsachen schlechthin nur dieser und ihrer Schwesterhs. Brit. Mus. Add. 14505 mit dem ḫuārizmischen Brauche gemeinsam: dass das Geburtsfest des Täufers erst am 25. (nicht 24.) VI. begangen wird und der 29. VI. ausschliessliches Fest des Völkerapostels Paulus ist. Nun erfahren wir aber durch Subscriptionen der Hs., dass diese dem bekannten Mōšē von Nisibis, Abt des syrischen Muttergottesklosters in der Sketewüste um 932 n. Chr., für eine Kirche in Fostat durch einen Mar(j) Jaqqīrā bar Sahlūn geschenkt wurde, der sie seinerseits wieder von einem Metropoliten Johannes von Damaskos erhalten hatte. Dass doch auch wieder starke Abweichungen zwischen den beiden jakobitischen Tropologien und dem ḫuārizmischen Kalender al-Bīrūnīs bestehen, braucht nicht zu verwundern. Man darf nicht übersehen, dass es sich um die Ueberlieferung zweier verschiedener Bekenntnisse, des melchitischen und des jakobitischen, handelt, in der das Erbe auch eines und desselben Ausstrahlungszentrums liturgischer Eigenart eine sehr verschiedene Brechung erfahren konnte.

zum Abschluss gekommen. An die armenische und die dieser gegenüber bereits jüngere georgische schliesst sich so als eine dritte und jüngste Form einer auf Jerusalem zurückgehenden Ueberlieferung des Heiligenkalenders die ḫuārizmische an, während bei Vat. Syr. 20 und, in minder starkem Grade, wohl noch bei der einen oder anderen weiteren syrisch-melchitischen Hs. überhaupt nicht mehr von einer geschlossenen Ueberlieferung, sondern nur mehr von einem letzten verebbenden Nachwirken des frühchristlichen palästinensischen Festbrauchs gesprochen werden kann.

Immerhin besteht die Möglichkeit, ja, man wird sagen dürfen: eine nicht unerhebliche Wahrscheinlichkeit, dass selbst hier noch, wie in den Angaben al-Bīrūnīs über die zu seiner Zeit inngehaltene Festordnung der melchitischen Christen seiner Heimat, uns einzelne Heiligenfeiern der vorbyzantinischen Liturgie Jerusalems bekannt werden, die in den heortologischen Brauch Georgiens keinen Uebergang fanden. Darauf, dass mindestens die vorläufig uns zugänglichen Urkunden des letzteren Brauches unter Umständen kein lückenloses Bild des althierosolymitanischen Festkalenders ergeben, scheint ja schon der starke Mangel an Einheitlichkeit ihres Zeugnisses hinzuweisen, der bei einem auch nur flüchtigen Blick in die Publikation Goussens auffallen muss. Wie dem aber auch sei, hat es schon an und für sich Reiz und Bedeutung, die Ausstrahlungen jenes glanzvollen liturgischen Lebens der Heiligen Stätten, dessen klassische Zeugin schon im späten 4. Jahrh. die abendländische Pilgerin Aetheria war, so weit zu verfolgen, als sie überhaupt wahrnehmbar werden. Auch hier gilt das stolze Wort, mit dem einer der grössten klassischen Philologen der zweiten Hälfte des 19. Jahrh.s angesichts des siegreichen Aufstiegs der neuen christlichen Religion von altem Glauben und alter Weisheit des Hellenetums Abschied nimmt: « Desinunt ista, non pereunt ».

A. Baumstark.

EIN PROBLEM IN DER HOMOLOGIA VOR DER HL. KOMMUNION IN DER ÄGYPTISCHEN LITURGIE

Es ist jedes Mal ein ergreifender Augenblick, wenn in den ostchristlichen Messliturgien der Priester nach dem « Vater unser » die hl. Gestalten emporhebt und mit den Worten τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις die Gläubigen zum Opfermahle einlädt. Auf ägyptischem Boden, mit Einschluss der äthiopischen Liturgie, aber mit Ausschluss der griechischen Markosanaphora, hat sich nun in unmittelbarem Anschluss an diese Erhebung der Gestalten eine « Ὁμολογία » entwickelt, d. h. eine Gruppe von Texten, die ein klares Bekenntnis des Glaubens an die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi enthalten. Der erste Teil dieser Ὁμολογία besteht aus drei kurzen Formeln [1]:

1. Σῶμα ἅγιον καὶ αἷμα τίμιον, ἀληθινὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ· ἀμήν.
2. Ἅγιον τίμιον σῶμα καὶ αἷμα ἀληθινὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ· ἀμήν.
3. Σῶμα καὶ αἷμα Ἐμμανουὴλ τοῦ θεοῦ ἡμῶν, τοῦτό ἐστιν ἀληθῶς· ἀμήν.

Der zweite Teil der Ὁμολογία besteht aus einem längeren Bekenntnis, das seine Verwandtschaft mit frühchristlichen Symbolformeln nicht verleugnen kann:

[1] Griechische Basileiosliturgie = E. RENAUDOT, *Liturgiarum Orientalium Collectio* I (Frankfurt 1847) 79. Die griechische Gregoriosliturgie weicht in der zweiten Formel insofern ab, als sie (wie in der ersten Wendung) σῶμα ἅγιον καὶ αἷμα τίμιον bietet. Die drei koptischen Wendungen (im *Euchologion* (Cairo 1898) nur in der Basileiosliturgie, S. ρ ausgedruckt) stimmen genau überein bis auf ein τοῦ, das dem υἱοῦ beigefügt wird, und ein ἡμῶν hinter dem ersten θεοῦ. Auf äthiopischem Boden sind zwei grössere Änderungen eingetreten: 1. Die erste Formel ist ausschliesslich dem hl. Leib zugewiesen, die zweite ausschliesslich dem hl. Blut. 2. Unter dem Einfluss von Wandlungs- und Epiklesetexten hat eine bedeutende Erweiterung Platz gegriffen. Vgl. F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western* I (Oxford 1896) 238.

πιστεύω, πιστεύω, πιστεύω καὶ ὁμολογῶ ἕως ἐσχάτης ἀναπνοῆς, ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ σὰρξ ζωοποιὸς τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ, τοῦ κυρίου δὲ καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. ἔλαβεν αὐτὴν ἐκ τῆς ἁγίας δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, καὶ ἐποίησεν αὐτὴν μίαν σὺν τῇ θεότητι αὐτοῦ, μὴ ἐν μίξει, μηδὲ ἐν φυρμῷ, μηδὲ ἐν ἀλλοιώσει. καὶ ἐμαρτύρησεν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν· καὶ παρέδωκεν αὐτὴν ὑπὲρ ἡμῶν πάντων ἐπὶ τοῦ ξύλου τοῦ σταυροῦ τοῦ ἁγίου, ἐν τῷ θελήματι αὐτοῦ. Ἀληθῶς πιστεύω, ὅτι θεότης αὐτοῦ οὐδ' οὐ μηδέποτε χωρισθεῖσα ἐξ ἀνθρωπότητος αὐτοῦ, ἐν ἀτόμῳ οὐδὲ ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ. μετέδωκεν αὐτὴν εἰς λύτρωσιν καὶ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ζωὴν τὴν αἰώνιον τοῖς ἐξ αὐτῆς μεταλαμβάνουσι. Πιστεύω, ὅτι αὕτη ἐστὶν ἀληθῶς· ἀμήν (1).

So reizvoll es wäre, diese Ὁμολογία sowohl in textgeschichtlicher wie formgeschichtlicher wie geistesgeschichtlicher Hinsicht in ihrem ganzen Umfang zu untersuchen, so müssen wir uns hier indessen darauf beschränken, nur ein Problem der Textgeschichte, und zwar ein auf den ersten Blick ganz unbedeutendes, herauszugreifen. Es wird uns nämlich in der arabischen Geschichte der koptischen Patriarchen von Alexandrien berichtet (2), dass der monophysitische Patriarch Gabriel ibn Turaik (3) gelegentlich seiner Konsekration 1131 bei seinem Besuch im Kloster Abū Maḳār in die Ὁμολογία die Worte eingefügt habe: **Ⲁϥⲁⲓⲥ ⲛ̀ⲟⲩⲁⲓ ⲛⲉⲙ ⲧⲉϥⲙⲉⲑⲛⲟⲩϯ** (4). Dieser Zusatz habe indessen den offenen Widerspruch der Mönche von Abū Maḳār hervorgerufen, und sie hätten sich erst zufriedengegeben, als der Patriarch den jedes Missverständnis verhütenden weiteren Zusatz gemacht habe: **Ϧⲉⲛ-**

(1) Renaudot, a. a. O. 1, 79 f. Die Gestalt in der griechischen Gregoriosliturgie (= Renaudot 1, 112 f.) stimmt mit der der Basileiosliturgie genau überein, wenn man von der Umschmelzung in die 2. Person absieht, die ja durch das ganze Gepräge der Gregoriosliturgie gefordert war. Auch in den beiden koptischen Fassungen (*Euchologion*, Basileios **ⲣⲁ**; Gregorios **ⲛⲅ**) wie in der äthiopischen finden sich nur ganz unbedeutende Lesartenunterschiede.

(2) O. H. E. Burmester hat im 1. Heft des 1. Jahrg. dieser Zeitschrift den schon Renaudot bekannten Text im arabischen Original veröffentlicht.

(3) So liest Abū'l Barakāt und, auf ihn sich stützend, Burmester. Sonst ist im Abendland die Lesung ibn Tarich sehr verbreitet.

(4) Das entspricht im obigen griechischen Text den Worten: καὶ ἐποίησεν αὐτὴν μίαν σὺν τῇ θεότητι αὐτοῦ.

ⲟⲩⲙⲉⲧⲁⲧⲙⲟⲩϫⲧ ⲛⲉⲙⲟⲩⲙⲉⲧⲁⲧⲑⲱϩ ⲛⲉⲙⲟⲩⲙⲉⲧⲁⲧϣⲓⲃϯ (1). Daraus würde sich also ergeben, dass diese beiden Stücke bis 1131 in der Ὁμολογία gefehlt hätten.

Dieser Bericht scheint mir indessen keinen rechten Glauben zu verdienen. Zwar ist die Frage seiner Glaubwürdigkeit – soweit ich sehe — bisher noch nicht gestellt worden. Im Gegenteil, Renaudot, der sich wohl am eingehendsten mit diesem Text beschäftigt hat, baut gerade auf ihm seine Hypothesen auf. Und doch scheint mir diese Frage gestellt werden zu müssen; denn es ist mit allem Nachdruck darauf hinzuweisen, dass die beiden in Frage stehenden Sätzchen sich auch in *melchitischer* Überlieferung finden. Denn die Handschrift Paris, Bibliothèque Nationale Graec. 325 (14. Jahrhdt) = Renaudots Codex Regius 3023, die beide Stücke sowohl in der Basileios- wie in der Gregoriosliturgie enthält, erweist sich eindeutig als Zeuge *melchitischer* (2), und nicht monophysitischer Liturgie. Gewiss ist der Beweis für diesen Satz nicht so einfach zu führen, wie ihn Anton Baumstark sich in seinem Büchlein « *Die Messe im Morgenland* » gemacht hat, wo er schreibt: « In griechischem, von einer arabischen Übersetzung begleiteten Text..., wodurch ihr Gebrauch von seiten der Orthodoxen erwiesen wird (3) ». Musste Baumstark sich doch persönlich beim Studium des griechisch- arabischen Perikopenbuches (4) davon überzeugen, dass es auch in griechischer Sprache Denkmäler ägyptisch- monophysitischer Liturgie gibt (5). Heute können wir noch ein weiteres, höchstwichtiges Beweisstück hinzufügen. Die Nachforschungen, die Hugh G. Evelyn White vor 15 Jahren im Makariuskloster der altberühmten Σκῆτις angestellt hat (6), haben vielleicht als wichtigsten Fund Bruchstücke der ägyptischen Basileios- und Gre-

(1) Das entspricht genau dem Griechischen: μὴ ἐν μίξει, μηδὲ ἐν φυρμῷ, μηδὲ ἐν ἀλλοιώσει.

(2) Unter melchitischer Liturgie verstehe ich hier jene, bodenständig ägyptische Liturgie, wie sie von den *Anhängern* des Konzils von Chalkedon nach der grossen Spaltung gepflegt wurde.

(3) Kempten und München, 1906, S. 71.

(4) Das ist der codex Scaligeri 243 zu Leyden.

(5) *Oriens Christianus*, Neue Serie, 3 (1913) 142–144.

(6) Hugh G. Evelyn White, *New coptic Texts from the Monastery of Saint Macarius*. New York 1926.

goriosliturgie in *griechischer* Sprache ans Licht gebracht. Wie White selbst erkannte, kann man schlechterdings nicht daran zweifeln, dass es sich bei diesen Bruchstücken um *monophysitische* Liturgie handelt. Abgesehen von dem Fundort, dieser Hochburg des monophysitischen Christentums Ägyptens im Mittelalter, spricht vor allem in diesem Sinne die Tatsache, dass der im eucharistischen Fürbittgebet der Basileiosanaphora erwähnte Patriarch Benjamin nur ein Monophysit sein kann, da ein melchitischer dieses Namens nicht zu belegen ist (1). Ausserdem kommt noch hinzu – was wir gleich vorweg nehmen möchten —, dass alle Züge der Handschrift Paris, Bibl. Nat. Graec. 325, die wir als melchitisch- orthodox nachzuweisen hoffen, in den Bruchstücken fehlen. Renaudot hatte also recht, wenn er trotz inneren Widerstrebens (2) für die Texte der ägyptischen Liturgie nach 750 die Gleichung: griechisch = melchitisch; koptisch = monophysitisch nicht als untrügliches Kriterium gelten lassen wollte.

Ein solches Kriterium bietet uns aber die vergleichende Untersuchung der Textgeschichte der beiden in der Pariser Handschrift uns überlieferten Liturgien. Da machen wir nämlich die höchst beachtliche Feststellung, dass im Textbestand der Pariser Handschrift sich ganze εὐχαί finden, die der koptischen — oder genauer gesagt — der monophysitisch-ägyptischen Überlieferung stets fremd geblieben sind, dagegen in der byzantinischen Basileiosliturgie ihre ursprüngliche Heimat haben und sich damit ohne weiteres als einem orthodoxen Überlieferungsstrom angehörig ausweisen. Es sind das im einzelnen:

1. Die εὐχὴ τοῦ ἀσπασμοῦ : Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ κτίσας ἡμᾶς κτλ. (3). Sie fehlt in der gesamten koptischen Überliefe-

(1) Die Frage, bei welcher Gelegenheit diese griechischen Liturgien bei den Monophysiten gebraucht wurden, interessiert uns hier nicht. Die Möglichkeit eines Gebrauches trotz mangelhaften Verständnisses der Sprache wird u. a. auch erwiesen durch die langen griechischen Partien bei der Patriarchenweihe; vgl. R. Tuki, *Pontifikale* I (Rom 1761 ⲡⲗ-ⲣⲡⲁ).

(2) Vgl. seine Ausführungen, a. a. O. 1, XCII ff. und 1,251 f. Ebenso Joseph Aloys Assemani, *Codex Liturgicus* 7 (Paris und Leipzig 1902) XVIII.

(3) Renaudot, a. a. O. 1, 60 ff. = Brightman, a. a. O. 319 f. (byzantinische Basileiosliturgie) = Brightman 47 f. (orthodoxe Jakobosliturgie). Einzelheiten der Textgeschichte kommen hier für uns nicht in Betracht.

rung wie auch — was genau festzustellen und darum doppelt beachtlich ist — in den griechisch- monophysitischen Bruchstücken.

2. Dasselbe gilt von der εὐχὴ τῆς κλάσεως: Ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ Θεὸς τοῦ σῴζειν κτλ. ([1]).

Auch die griechisch- monophysitischen Bruchstücke kennen diese εὐχή nicht. Leider scheiden sie aber bei den folgenden drei εὐχαί aus, da die Lücken uns keinen Schluss erlauben.

3. Fehlt in der gesamten koptischen Überlieferung die aus der byzantinischen Basileiosliturgie stammende εὐχὴ τῆς κεφαλοκλισίας : δέσποτα κύριε ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν κτλ. ([2]).

4. Für die Gregoriusliturgie treffen dieselben Überlieferungsverhältnisse zu in Bezug auf die εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς : οὐδεὶς ἄξιος ([3]) und

5. Die εὐχὴ ἄλλη τῆς κεφαλοκλισίας : πρόσχες κύριε Ἰησοῦ Χριστέ κτλ. ([4]).

Angesichts dieser Tatsachen kommt man nicht an der Erkenntnis vorbei, dass ein bestimmter, sowohl koptischer wie griechischer Überlieferungsstrom sich gegen die Aufnahme gewisser εὐχαί gesperrt hat, während ein ganz anders gearteter Strom sich ihr bereitwilligst geöffnet hat. Und die beste Erklärung für diese Erscheinung bietet uns die Spaltung in der Glaubens- und Lebensgemeinschaft der betreffenden Gemeinden, die die verschiedenen Überlieferungsströme tragen. Demnach dürfen wir mit Fug und Recht die Pariser Handschrift als einen Zeugen *melchitischer* Liturgie ansprechen.

Mit dieser klaren Feststellung fällt noch auf eine Reihe weiterer Züge etwas Licht. Da sind zunächst die diakonalen Aufrufe zu Beginn der Anaphora namhaft zu machen. Die koptische Liturgie weist in allen drei Anaphoren eine gleichmässige Bildung auf, die ein der ägyptischen Markosliturgie von Haus im Gegensatz zu einem sonst allgemeinen στῶμεν eigentümliches στάθητε zum Ausgangspunkt nimmt:

([1]) Renaudot, a. a. O. 1, 72 = Brightman, a. a. O. 338 (byzantinische Basileiosliturgie). Hier wie auch im ersten Falle wird uns jetzt klar, was die Bezeichnung τοῦ ἁγίου Βασιλείου zu bedeuten hat. Sie will nämlich nur sagen: aus einer Liturgie stammend, die den Namen des Basileios trägt.

([2]) Renaudot, a. a. O. 1, 76 = Brightman, a. a. O. 340.

([3]) Renaudot, a. a. O. 1, 88 f. = Brightman, a. a. O. 318.

([4]) Renaudot, a. a. O. 1, 110 = Brightman, a. a. O. 341.

προcφερειν : προcφερειν : προcφερειν κατα τροπον : cταθητε κατα τρομον (1).

In der Pariser Handschrift (2) aber finden wir die dem byzantinischen Brauch — wenngleich ihm nicht allein — eigentümliche Bildung στῶμεν καλῶς in beiden Liturgien. Wiederum ein Anhaltspunkt mehr, in jener Handschrift einen Zeugen melchitischer Liturgie zu erblicken (3). Dagegen darf man nicht geltend machen, dass auch die koptische Gregoriosliturgie das στῶμεν καλῶς besitze, und dazu noch in der üppigen Weiterbildung:

cτωμεν εν ειρηνη
cτωμεν καλωc
cτωμεν ευλαβωc
cτωμεν εκτενωc
cτωμεν μετα φοβου θεου και τρομου και κατανυξεωc (4).

Diese Tatsache spricht nicht gegen uns, sondern für uns. Denn ebendiese Gregoriosliturgie hat auch die vorgenannte **cταθητε** — Bildung ohne die geringste Abweichung. Somit haben wir hier ganz offenbar eine Doppelung des diakonalen Rufes vor uns; und damit die Erkenntnis, dass hier etwas nicht ursprünglich ist. Und die Entscheidung in dieser Frage dürfte nicht schwer fallen, da nach einem bewährten methodischen Grundsatz in solchen Fällen Übereinstimmungen mit der Heimatliturgie als entwertet zu gelten haben (5). Dement-

(1) *Euchologion* (Cairo 1898) Basileioslit. **να**.

(2) Die Bruchstücke scheiden aus.

(3) In welch umfassenden Masse byzantinische liturgische Eigentümlichkeiten sich in diesem Sinne Eingang in die ägyptische Liturgie zu verschaffen gewusst haben, beweist aufs deutlichste der Rotulus Vaticanus (= Vat. graec. 2281) in seiner Markosliturgie. Nicht nur drei εὐχαὶ der Proskomidie samt der feierlichen Eröffnung der Enarxis hat er dort entlehnt, nein, auch die gesamten diakonalen Gebetsreihen mit den entsprechenden priesterlichen ἐκφωνήσεις stammen neben manchen anderen Zügen unmittelbar aus der Liturgie von Byzanz und sprengen sogar teilweise den ursprünglichen Bau der Markosliturgie. Vgl. C. A. Swainson, *The Greek Liturgies* (Cambridge 1884) 2-72.

(4) *Euchologion* (Cairo 1898) ιγ (13).

(5) Vgl. darüber eingehender H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie* (Münster 1931) XXIV.

sprechend haben wir diese Doppelung uns so zu erklären. Die Gregoriosliturgie besass bei ihrer Übernahme durch die Monophysiten Ägyptens bereits einen entsprechenden diakonalen Ruf (wie auch den Priestergruss zu Beginn des eucharistischen Hochgebetes). Weil aber die Gestalt dieser Aufforderung nicht dem Heimatbrauch der Kopten entsprach, fügten sie den Ihrigen einfach hinzu. Bei den Melchiten lag aber ein socher Grund nicht vor, da ihnen die byzantinische Gestalt des στῶμεν καλῶς wohlvertraut war.

In die gleiche Richtung wie diese diakonale Aufforderung weist uns die Gestalt des Priesterrufes: « Empor die Herzen ». Alle drei koptischen Anaphoren haben ebenso wie die griechisch-monophysitischen Bruchstücke (!): ἄνω ὑμῶν τὰς καρδίας (also = Markosliturgie), während die Pariser Handschrift in beiden Fällen in Übereinstimmung mit dem byzantinischen = orthodoxen Brauch ἄνω σχῶμεν τὰς καρδίας bietet.

Im gleichen Sinne möchte ich die Tatsache deuten, dass auch nicht ein einziger Text des byzantinisch- orthodoxen Überlieferungsstromes den Weg in die *äthiopische* Liturgie gefunden hat. Wenn diese Texte wirklich im Bereich der Monophysiten Ägyptens in Gebrauch gewesen wären, sollte man doch erwarten, dass wenigstens die eine oder andere Spur davon sich auch nach Äthiopien gerettet hätte, wo doch sonst der monophysitisch-koptische ordo communis so massgeblich gewirkt hat.

Angesichts dieser verschiedenartigen, genau feststellbaren Tatsachen können wir darauf verzichten, die Beweise aus der Textkritik noch mitheranzuziehen. Auch hier würde sich uns dasselbe Bild ergeben: Lesarten, die dem byzantinischen Gebiet eigentümlich sind, finden sich in den Texten der Pariser Handschrift, und Lesarten, die dem monophysitischen Gebiet eigentümlich sind, finden sich in den koptischen Texten bzw. den Bruchstücken. Also dürfen wir zusammenfassen: *Die Pariser Handschrift Graec. 325 ist ein Zeuge für den melchitischen, also orthodoxen Brauch.*

Damit stehen wir indessen vor der *entscheidenden Frage:* Wenn die Pariser Handschrift ein Zeuge des orthodoxen Brauches ist, *wie kommt es denn, dass sich in ihr jene Sätze finden,* die laut Bericht der Patriarchengeschichte erst Gabriel II ibn Turaik 1131 in die Ὁμολογία eingeführt hat? Denn

wenn schon ein allgemeiner Grundsatz der vergleichenden Liturgiegeschichte besagt: Gemeinsamer Textbestand in getrennten Kirchengemeinschaften rechtfertigt a priori die Vermutung, dass das Alter des Textes bis in die Zeit vor der Spaltung hinaufzurücken ist (1), so hat die Anwendung dieses Grundsatzes auf unseren Fall bei den bekannten, äusserst gespannten, gegensätzlichen Beziehungen der Monophysiten und Melchiten Ägyptens eine um so grössere Berechtigung. Es ist schlechterdings undenkbar, dass die melchitische Gemeinde Alexandriens eine liturgische Neuerung des monophysitischen Patriarchen Gabriel ibn Turaik angenommen hätte. Das hat schon Renaudot gesehen. Denn gerade das Vorkommen unserer Sätze in der Pariser Handschrift bestimmte ihn, diese als Zeugen *monophysitischer* Liturgie anzusprechen: « Certum est duplicem illam quam Codex Regius continet Liturgiam, Jacobitarum fuisse, non Orthodoxorum, si quidem in prima, Basilii scilicet, leguntur in Confessione illa celeberrima, quae pronuntiatur ante perceptionem Eucharistiae ista verba de carne Christi; ... καὶ ἐποίησεν αὐτὴν μίαν σὺν τῇ Θεότητι αὐτοῦ, μὴ ἐν μίξει, μηδὲ ἐν φυρμῷ, μηδὲ ἐν ἀλλοιώσει (2).

Nun aber ist nach unseren obigen Ausführungen diese « sichere » Annahme Renaudots nicht mehr haltbar. Ich sehe daher keine andere Möglichkeit als: den Bericht der Patriarchengeschichte als unzuverlässig zu bezeichnen und das Alter der Ὁμολογία mitsamt den in Frage stehenden Sätzchen auf vor 500 hinaufzurücken.

Und ein solches Alter erscheint durchaus als *möglich*. Allerdings hat Renaudot unsere Sätzchen als eine Art tessera des Monophysitismus angesehen (3), ja er glaubte sogar, diese Worte seien deswegen eingeführt worden, damit das Bekenntnis zur Wahrheit der Eucharistie zugleich ein Bekenntnis zum monophysitischen Glauben sei und so kein Andersgläubiger in ihrer Gemeinschaft die hl. Kommunion zu empfan-

(1) Vgl. H. Engberding, *Ein altantiochenisches eucharistisches Hochgebet* in: *Oriens Christianus*, 3. Serie 7 (1932) 47.

(2) a. a. O. I, XCIV. Vgl. damit auch I, 259, wo er annimmt, die Markosliturgie habe wohl die Ὁμολογία gehabt, aber ohne unsere fraglichen Sätzchen, weil sie ja von Orthodoxen gefeiert worden sei.

(3) a. a. O. I, 258 f. Vgl. auch Anm. 2.

gen vermöge [1]. Damit scheint auch übereinzustimmen, wenn die monophysitischen Glaubensbekenntnisse unsere Wendung gerne entweder wörtlich oder doch dem Sinne nach bringen oder wenn die monophysitischen Theologen diese Worte mit Vorliebe kommentieren [2].

Demgegenüber ist indessen mit allem Nachdruck darauf hinzuweisen, dass selbst Renaudot die *Möglichkeit* einer orthodoxen Deutung dieser Sätzchen zugibt: « Possent quidem verba ista ad Orthodoxam sententiam explicari » [3]. Darum nimmt es uns nicht wunder, wenn auch *orthodoxe* liturgische Texte sich im gleichen Sinne ausdrücken. So heisst es in dem altberühmten Lied Ὁ μονογενής von Christus: ἀτρέπτως ἐνανθρωπήσας [4]; und in der von uns oben als spezifisch byzantinisch erkannten εὐχή: Οὐδεὶς ἄξιος: ἀτρέπτως καὶ ἀναλλοιώτως γέγονας ἄνθρωπος [5]; und in der ersten εὐχὴ τῆς κλάσεως der griechisch-ägyptischen Gregoriosliturgie: τελέως ἐνανθρωπήσας, καὶ κατὰ μετάστασιν τὴν ἀνθρωπότητα ἀναλλοιώσας· ἑνώσας ἑαυτῷ καθ' ὑπόστασιν, ἀφράσιως καὶ ἀπερινοήτως, ἀτρέπτως δὲ καὶ ἀσυγχύτως [6]. Ja, wenn man die Schriften eines Kyrill von Alexandrien († 444) liest, mutet es einen fast an, als ob in dieser geistigen Atmosphäre unsere Sätzchen entstanden seien. Statt vieler Wendungen seien nur die drei bezeichnendsten angeführt: Τοὺς δὲ λέγοντας, ὅτι κρᾶσις ἢ σύγχυσις ἢ φυρμὸς ἐγένετο τοῦ Θεοῦ Λόγου πρὸς τὴν σάρκα, καταξιωσάτω ἡ σὴ ὁσιότης ἐπιστομίζειν [7]. Und ἄτρεπτος γὰρ καὶ ἀναλλοίωτος κατὰ φύσιν ἐστίν [8]. Und: δύο μὲν φύσεις ἡνῶσθαί φαμεν · μετὰ δέ γε τὴν ἕνωσιν... μίαν εἶναι πιστεύομεν τὴν τοῦ υἱοῦ φύσιν ὡς ἑνὸς πλὴν ἐνανθρωπήσαντος [9].

Es kann also kein Zweifel darüber bestehen, dass unsere Sätzchen auch im orthodoxen Sinn verstanden wurden, und nur so ist es auch begreiflich, dass auch die heutigen unierten

(1) a. a. O. 1, 257.

(2) Vgl. die interessante Zusammenstellung im *Dictionnaire de Théologie Catholique* 10, 2231-34.

(3) a. a. O. I, XCIV.

(4) Brightman, a. a. O. 33 = 116 = 366 = *Missale Syriacum* (1922) (= 13).

(5) Brightman, a. a. O. 318 = Renaudot, a. a. O. 1, 88.

(6) Renaudot, a. a. O. 1, 106.

(7) Migne, *Patrol. Graeca* 77, 180.

(8) ebda.

(9) ebda. 77, 192 f.

Kopten nach Ausweis ihres Euchologion diese Stellen, ohne Anstoss zu nehmen, beibehalten haben.

Wir können also zusammenfassend sagen: Die Dogmengeschichte erhebt keinen Einspruch gegen unser oben gewonnenes Ergebnis: Diese Sätzchen sind älter als 1131. Im Gegenteil, fast scheint es, als ob auch hier das alte Gesetz: lex orandi lex credendi seine Anwendung gefunden hätte, d. h. zuerst wurde unser Satz in der Liturgie gebraucht und dann erst als Dogma ausgesprochen.

Damit reiht sich der Bericht der arabischen Geschichte der monophysitischen Patriarchen Alexandriens ganz von selbst in die Gruppe jener unzuverlässigen Angaben ein, die uns von dem Werden der liturgischen Texte künden und von denen ich schon bei anderer Gelegenheit (1) zwei interessante Vertreter namhaft machen konnte.

Dr. Hieronymus Engberding O. S. B.

(1) H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie* (Münster 1922) XIX f., und derselbe, *Ein altantiochenisches eucharistisches Hochgebet* in: *Oriens Christianus* 3. Serie 7 (1932) 47.

DIE ANTICIPATION DES PASCHAMAHLES IM SCHISMA DES XI. JAHRHUNDERTS

Im Byzantion 1934, 595/612 veröffentlichte Kurt Schweinburg (1) einen Aufsatz « Zum Ursprung der Lehre vom Sauerbrote », in dem er verschiedene patristische Meinungen über die Anticipation des Paschamahles durch Christus angibt, ohne aber auf die Tragweite der wirklichen Traditionslinien zu achten. Die eine Gruppe aus der Vorzeit des Schismas bekundet *Unkenntnis oder sogar offene Ablehnung irgend einer Vorfeier.* Ihr gehören in ununterbrochener Kette an: Johannes Chrysostomos, Johannes Damaskenos, Photios, der Matthäuskommentar aus der Zeit Sergios II von Konstantinopel (999-1019), Michael Kerullarios und Leo von Achrida. Nach Chrysostomos (2) wollte Christus auf alle mögliche Weise bis zum letzten Tage zeigen, dass er kein Feind des Gesetzes sei. Johannes Damaskenos (3) lässt in seinem weit verbreiteten Hauptwerke den Herrn ebenso « das alte Pascha mit seinen Jüngern essen und den alten Bund erfüllen ». Die Ansicht eines Anonymos von der Anticipation weist sodann Photios (4) mit

(1) Sg = Schweinburg, *Byzantion,* 1934, 595/612. St = Anton Michel, *Humbert u. Kerullarios. Quellen u. Studien.* Paderborn 1924/30.

(2) Chrys. in Mt. 81, n. 1 (Migne 58. 729): Τίνος δὲ ἕνεκεν τὸ πάσχα ἐπετέλει; Διὰ πάντων δεικνὺς μέχρι τῆς ἐσχάτης ἡμέρας, ὅτι οὐκ ἔστιν ἐναντίος τῷ νόμῳ. I. A. Cramer, *Catenae graec. patr.* (Oxonii 1844) 219, 6: ἐπιτελεῖ δὲ τὸ πάσχα, δεικνύς, ὅτι οὐκ ἔστιν ἐναντίος τῷ νόμῳ, ohne ausdrücklichen Hinweis auf den Goldmund.

(3) Damasc., *De fide orth.*, 4, 13 (Le Quien, I, 268): τὸ παλαιὸν πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ φαγὼν καὶ πληρώσας τὴν παλαιὰν διαθήκην. Ebenso hom. 2: *In dormit. b. Mariae Virg.*, IV (II, 871). Diese u. viele andere Stellen schon bei Carol. Walter, *Ioh. Philoponi lib. de paschate* (Commentationes phil. Ienenses). Lipsiae 1896, 199.

(4) Phot., Bibl. cod. 115/116 (bei Walter 206): Καὶ σκοπεῖν χρή· ὁ γὰρ Χρυσόστομος καὶ ἡ ἐκκλησία τότε φησὶν αὐτὸν ἐπιτελέσαι τὸ νομικὸν πρὸ τοῦ μυστικοῦ δείπνου.

der Autorität des Chrysostomos und der «damaligen» Kirche ab. Auch im Matthäuskomentar aus der Zeit des Sergios II von Byzanz, der wiederum den Goldmund auch ausserhalb der wörtlichen Zitate heranzieht ([1]), will der Herr durch Beobachtung des gesetzlichen Pascha sich auf alle Weise als Gesetzgeber des alten Bundes ausweisen. Leo von Achrida endlich, ein früherer byzantinischer Kleriker, der ebenso wie Michael Kerullarios ganz entschieden die Feier des gesetzlichen Pascha durch Christus vertritt, stützt sich ebenfalls auf Chrysostomos, wenn er ihn auch nicht nennt. Der Herr habe das gesetzliche Pascha deshalb zuerst vollzogen, um nicht als Gottesfeind zu gelten ([2]). So stark ist das Ansehen des Goldmundes, dass selbst Leo von Preslav ([3]), bevor er die Anticipationslehre des Niketas Stethatos ausführt, kurz vorher einen Satz des Chrysostomos aus der obigen Homilie anführt, um auch das Folgende als Ansicht des Patriarchen erscheinen zu lassen. Die denkbar stärkste und ununterbrochene byzantinische Tradition legt sich also für die Feier des Pascha am gesetzlichen Termine ein.

Nach einer 2. Ansicht hätte Jesus für die Seinigen das *jüdische* Pascha um einen Tag vorverlegt (Sg 597) und im Anschluss daran die christliche Eucharistie gefeiert ([4]). Nach

([1]) I. A. Cramer, l. c. Über die *Zeit* vgl. Praef. XXIV. In Mt. 26, 26 (221, 6): ἵνα μάθωμεν πάντοθεν καὶ τῆς παλαιᾶς (διαθήκης) αὐτὸν ὄντα νομοθέτην. Vgl. vorher Chrys. (S. 155 Anm. 2): διὰ πάντων δεικνύς. Auch der Satz aus Chrys. (Migne 58. 729): πρώτην τῶν ἀζύμων τὴν πρὸ τῶν ἀζύμων φησί findet sich im Comment. ausserhalb eines Chrys.-zitats. In seiner Homilie 85 in Mt (Montfaucon, VII, 800) äussert Chrys. die Ansicht, dass *jene* Iuden, welche die Gefangennahme u. Kreuzigung Jesu betrieben, das Gesetz brachen u. (partikular!) das Pascha nachfeierten. Walter 205.

([2]) Leo, ep. 1 (Will Corn., *Acta et scripta,* Leipzig 1861, 56 a 11): ἵνα μὴ νομισθῇ ἀντίθεος... τὸ νομικὸν πάσχα ἐτέλεσε πρότερον, εἶτα ἐκεῖνο καταπαύσας. Vgl. St II, 305 A 6. Zum 2. Brief vgl. II, 290 n. 3. Zu Kerull. vgl. *die Panoplia* 18, 2 (II 232, 19). Über ihre Echtheit vgl. *Röm. Quart. schr.* 1933, 125/162.

([3]) Leo v. Preslav (bei A. Pavlov, *Kritičeskie opyty etc.*, Petersburg 1878, 123, 12): πρώτην τῶν ἀζύμων τὴν πρὸ τῶν ἀζύμων φησὶν ὁ εὐαγγελιστὴς κατὰ τὸν μέγαν Χρυσόστομον Ἰωάννην. Vgl. vorher A. 1.

([4]) Vgl. *Dict. Théol. Cath.*, XI_2 1948/70 (Pâques). Wir geben hier nur einen *Überblick* über die Anticipationslehren, soweit er zum Verständnis des Folgenden förderlich ist. Schon das apokryphe Petrusevangelium (2. Jh.) datiert die Verurteilung Jesu durch Pilatus auf den 1. Tag *vor* dem Azymenfeste (πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων)..

einer 3. Meinung, die in den Apostolischen Konstitutionen ([1]) vertreten wird, hätten die Juden selbst ihr Pascha der Kreuzigung Jesu willen um drei Tage *früher* gefeiert, aber auch Jesus mit ihnen. Eusebius ([2]) dagegen glaubt, die Juden hätten aus Irrtum einen Tag zu *spät* Pascha gehalten (4. Ansicht.)

Endlich soll nach einer 5. Ansicht Christus im Leidensjahre überhaupt *nur das christliche* Abendmahl und zwar durch Vorfeier gehalten haben. Sie wird nur durch das Chronicon paschale vertreten, das sich allerdings mit mehr oder weniger Recht auf Hippolyt u. Klemens von Alexandrien bezieht ([3]). Diese Ansicht wird zuletzt durch Jh. Philoponos vertreten ([4]).

Sg sieht in der Anticipationsfrage bereits « *die Lehre* » vom Sauerbrot. Denn nach der 1. These wären für das Abendmahl sicher nur Azymen zur Verfügung gestanden, nach der 5. Ansicht aber sicher nur Sauerbrot. Von einer *Lehre* vom Azymum kann aber in patristischer Zeit doch gar keine Rede sein. Soweit Azymon oder Enzymon in den damaligen Schriften überhaupt vorkommen, wird lediglich ihr gegenwärtiger Gebrauch als *Tatsache*, als *Argument* für die « Lehre von der Anticipation » vermerkt ([5]). Man könnte ja sonst schon beim Evangelisten Johannes, der im Gegensatz zu den Synoptikern der Anticipation günstig ist, die *Lehre* vom Sauerbrot finden.

Überhaupt kann man nicht von « *der* » Lehre vom Sauerbrot sprechen. Es gibt ja sehr verschiedene, einander selbst

([1]) Fr. H. Funk, *Didascalia et Constitut. apostol.* (Paderbornae 1905) 270: V, 13, 3. Über Epiphanius, *Haer.* 51, 26 mit ganz ähnlichen Ansichten vgl. die Anm. u. K. Holl, *Gesammelte Aufsätze,* (1928) II, 204 ff.

([2]) Euseb., *De pasch.*, c. 12 (Mai, *Nova patr. bibl.*, IV, 216). Walter, 204.

([3]) *Chronicon paschale* (ed. Dindorf, Bonn 1832) I, 12. 14. Zu Klemens vgl. unten S. 161 A. 4. Zur *Einschätzung* der Auszüge des Chron. vgl. Hauck *Realencykl.* 14. 727, 5 f. 730, 3.

([4]) Vgl. vorher S. 155 A. 3. Sg. schiebt mir die Ansicht unter, als ob nach mir « diese ganzen Gedankengänge ...*erst im 11. Jahrhundert* zu finden seien », obwohl ich Ioh. Philoponos sicher schon vor die schismat. Streitigkeiten einsetzte (St II, 116 A 4). In Wirklichkeit schrieb ich, dass sich innerhalb der « griechischen Ideengängen der *damaligen* Zeit », « der (Anticipations-) gedanke *zuerst* im Munde der süditalischen Griechen findet ».

([5]) *Chron paschale,* I, 409, 22: ὅτι... πρὸ τούτου τὸ τυπικὸν ἐτέλεσε δεῖπνον... (These), εὑρίσκεται τοῖς μαθηταῖς μεταδιδοὺς οὐ θύματος οὐδὲ ἀζύμων, ἀλλ' ἄρτου καὶ ποτηρίου (Argum.). Ioh. Philop. 216, 30: οὐδὲν γὰρ ἐν τῷ δείπνῳ γέγονε τοιοῦτον... οὐδὲ ἄζυμον ἄρτον ἀντίτυπον τοῦ ἰδίου σώματος... ἔδωκεν ὁ Χριστός· ἐγίνετο γὰρ ἂν καὶ μέχρι νῦν.

widersprechende Anschauungen der Griechen über den jüdischen, apollinaristischen oder fränkischen Ursprung der Azymen, über ihre Symbolik von Schmerz und Trauer bei dem Mangel des auftreibenden Ferments, über die Versinnbildung der menschlichen Seele Christi durch den Sauerteig, der damit das Brot erst konsekrierbar mache u. s. w. Will man trotzdem von « *der* » Lehre vom Sauerteig sprechen, kann man darunter nur die ausschliessliche Konsekrierbarkeit des Sauerbrotes verstehen (1).

Beim ersten Angriff auf die Azymen, den Michael Kerullarios seit 1050 aus politischen Gründen unternahm (2), lässt sich keine Spur der Anticipationstheorie erkennen, ebenso wenig bei seinem Gefolgsmann Leo von Achrida (1053) (3), der Sg (606) als erster Kämpfer gegen die Azymen gelten will. Die beiden Autoren sind vielmehr auf der breit ausgetretenen Spur der Chrysostomos-tradition zu finden. Sie greifen die Azymen ziemlich plump nicht von einer wissenschaftlichen Theorie aus an, sondern weil sie « jüdisch » seien.

Als nächste (Herbst 1053) treten die *Griechen Unteritaliens* wohl auf dem Konzil von Bari (St I 118) in den Kampf gegen die Azymen ein. Wie Kardinal Humbert, der Sprecher der Römer, in seinem Dialog vom Spätherbst 1053 (St I 46 ff.) ausführt, behaupten sie zuerst, von den Lateinern in die Enge getrieben, Christus habe am *gesetzlichen* Termin durch seine Allmacht Sauerbrot hervorgebracht. Dann erst behaupten sie, weiter bedrängt, dass er das *jüdische* Pascha samt der christlichen Eucharistie mit Gesäuertem *vorausgefeiert* habe. Die Gegenargumente Humberts setzen auch in diesem Falle durchaus eine Klagemöglichkeit gegen Jesus wegen Übertretung der *jüdischen* Paschagesetze voraus: Nur eine Nachfeier, nicht aber eine Vorfeier sei nach den Gesetzen möglich und überdies der Gebrauch des Sauerbrotes beim Pascha auch in diesem Falle schwer strafbar gewesen. Die süditalischen Griechen vertraten also keineswegs die 5. u. letzte Ansicht, dass Christus nur sein *eigenes* Pascha gehalten habe. Wäre die Möglichkeit einer solchen Lösung irgendwie bekannt gewesen, hätten

(1) Vgl. die thematische Abhandlung der Azymenlehren bei B. Leib, *Deux inédits byzantins sur les azymes* (Rom 1923) 157-169.

(2) St II, 112 A 5. 123 f,

(3) Vgl. S. 156 A. 2.

die italischen Griechen diese bequemste Lösung sicher mit Freuden aufgegriffen. Auch sie stehen offenbar anfangs auf der grossen Traditionslinie von Chrysostomos bis zum Achriden und halten auch hernach am vorausgehenden jüdischen Pascharitus fest. Die Lösung mit dem *eigenen* Pascha Christi muss also für die Griechen die letzte Ausflucht gewesen sein, um die Azymen hinauszubringen.

Der Mönch Niketas Stethatos vom Kloster Studion, der die These vom eigenen Pascha Christi bei der Vorfeier vertritt, hat also sicher *nicht vor der Disputation* zu Bari (1053) geschrieben. Der Kampf gegen die Azymen nahm nicht von der Anticipationstheorie seinen Ausgang. Der greise Mönch erwiderte vielmehr, wie zahlreiche Parallelen u. ausdrückliche Berufungen auf Aussprüche der Römer beweisen (St II 301 ff), auf den Dialog der Kardinals Humbert [1]. Da der Dialog gegen die angreifenden Griechen überhaupt gerichtet war, spricht natürlich Stethatos im Namen der griechischen Partei überhaupt (St II 320, 7: ὀφθ]ῶμεν), also nicht bloss der griechischen Hauptstadt, wie Sg (611) einschränken möchte [2]. Ganz besonders sollten ja doch die Griechen im eigentlichen Kampfgebiet « der gehörigen Antwort nicht ermangeln » in *Süditalien*. Von hier aus, durch den früheren Abt Basilius von Montecassino u. den Erzbischof Nikolaus Effrem von Bari war ja auch die *schriftliche* « Forschung » über einige Kapitel vermittelt (διὰ) worden, wie die Dialexis einleitend sagt. Denn beide Süditaliener sind sicher nicht gleichzeitig in Byzanz gewesen, wie Sg (612) annimmt, wie es freilich auch bei einer gemeinsamen mündlichen Unterredung im Namen der Römer notwendig gewesen wäre. Basilius kehrte vielmehr schon 1039 nach Montecassino zurück, während der Erzbischof Nikolaus von Bari 1042 in Byzanz war (St II 299 f.) [3]. Auch kann man

(1) Den Beweis dafür, dass Niketas zuerst seine Dialexis, dann den Antidialog, dann die Schrift gegen die Armenier u. endlich die zusammenfassende umfangreiche Sylloge geschrieben hat, habe ich in der *Byz. Zeitschr.* 1935, 308/36 geführt. Die Aufstellung von Sg (*Byz. Z.* 1934, 313 ff.), der in allen kleineren Schriften nur Auszüge aus der Grossschrift sieht, ist nicht haltbar.

(2) *Dialexis*, 1, 3 (St II 321, 6): ἄνδρες Ῥωμαῖοι, ὅσοι πρὸς ἡμᾶς ἥκατε καὶ ὅσοι ταῖς πόλεσιν ἡμῶν ἐκδημεῖτε (= *alle* Lateiner).

(3) Ich « übersetze » auch nicht die Stelle, wie Sg 611 sie angibt. Vielmehr beruhte meine Übersetzung auf einer anderen, freilich unhaltbaren Lesart.

natürlich jemand auch eine *Schrift* vorhalten (l. c. προτεινομένοις). Umgekehrt, bei einem nur *mündlichen* Vorhalt, wäre es doch eine merkwürdig umständliche Erzählungsweise, wenn Niketas sagen wollte, wie Sgeswill: « Damit wir nicht leer der Einsicht und der zugehörigen Verteidigung den Römern (!) erscheinen, die, eben zu uns gekommen, *durch* den (Kalabresen!) Basilius u. den (einheimischen!) Erzbischof von Bari uns eine *mündliche* Untersuchung einiger Kapitel vorhalten.. ». Im Falle einer rein mündlichen Auseinandersetzung waren doch alle genannten Personen als « Lateiner » eine *Einheit.* Nur bei einer *Schrift* u. ihrer Übermittlung durch Zwischenpersonen und deren Boten erklärt sich eine so umständliche Redeweise. Die Versicherung des Mönches aber vom April-Mai 1054, dass er schon « oft » (πολλάκις) mit den Römern die Azymenfrage besprochen habe [1], verlangt keineswegs diese Disputationen schon in den Anfang des Azymenstreites (1050) vorzuschrieben. Speziell auf die Anticipationslehre kann Niketas erst später gestossen sein.

Fragen wir nun darnach, ob Niketas Stethatos mit seiner Schrift auf einer « Tradition » (Sg 607) beruhte!

Am wenigsten muss eine Schriftstelle (!) (1 Cor. 5, 8), die sich überall in der Azymenliteratur findet [2], gerade aus ORIGENES entnommen sein, wie Sg (601) annimmt.

Die *Klementinen* sodann kannte Niketas ja wohl [3] und damit die 3. Ansicht, dass die Juden, aber auch Christus das Pascha voraus gefeiert hätten. Er selbst vertritt aber die 5. Ansicht, die ich jedenfalls klar genug ausführte (St II 305), dass Christus im Gegensatz zu den Juden vorgefeiert hätte und zwar nur sein eigenes Pascha.

Den JOHANNES PHILOPONOS, der diese letztere Ansicht ausführt, kannte Stethatos wohl nicht. Denn bei diesem hätte Jesus nur bis zum Antritt seines Lehramtes, bis zur Johannes-

[1] *Antidialog* 1, 2 (St II, 322, 18): ἡμῶν... ἐρωτηθέντων πολλάκις ἐκ διαφόρων Ῥωμαίων. In der vorausgehenden *Dialexis* vom Winter 1053/54 ist von einer *häufigen* Unterredung noch keine Rede.

[2] *Dialog,* c. 29 (WILL 107 b 1). *Dialexis,* 5, 4. St II, 303. 328, 4.

[3] *Dialexis*, 11, 4; 12, 4; 15, 2 (St II, 335, 7; 336, 6; 338, 11). Besonders werden die Klementinen in der umfangreichen Sylloge des Niketas verwertet.

taufe das Gesetz erfüllt (1). Bei Stethatos dagegen hätte der Herr bis in die letzte Zeit seines Lehramtes, in allen 3 Jahren der Verkündigung, das gesetzliche Pascha eingehalten und nur vor dem Leiden sein eigenes Pascha gegeben (2). Für das Liegen Christi beim Abendmahl, das angeblich dem Stehen beim gesetzlichen Mahle widersprach, stützt sich Philoponos auf die Synoptiker, Niketas in der ersten Schrift auf Johannes (3).

Nicht anders steht es zunächst mit der Benützung der *Paschalchronik* (ca. 631/41), die eine Vorfeier des christlichen Pascha mit Ausschluss des jüdischen verficht (5. Ansicht). Die Anticipation wird schon durch ihren einleitenden Teil vertreten, dessen Zugehörigkeit Sg (600 A 1) als « zufällig » in Frage gestellt sein lässt (4). Ihre Benützung durch Stethatos ist von Sg (600 A 2) noch keineswegs erwiesen. Der angebliche Satz,

(1) *Philop.* (ed. WALTER, *Praef.* 197 u. 209, 25): ἐν γὰρ τοῖς ἔτεσι τοῖς πρὸ τοῦ εὐαγγελικοῦ κηρύγματος ἅπασιν, ἕως οὗ ἦλθεν ἐπὶ τὸ Ἰωάννου βάπτισμα, τὸν νόμον ἐπλήρωσεν. 210, 7: συμπληρωμένου τοίνυν μέχρι τότε (Luc. 16, 16) τοῦ νόμου.

(2) NIK., *Dialexis,* St II. 330, 15 = ed. PITRA. *Anal. sacra,* VI, 773, 20 (vgl. St II, 313): πληρώσας τοῖς ὄπισθεν χρόνοις αὐτοῦ τοῦ κηρύγματος τὺ πάσχα τὸ νομικόν, παρέδωκε (δὲ Pitra) τὸ οἰκεῖον διὰ τοῦ δείπνου. 773, 30: ὥσπερ γὰρ ὧδε ἐν τῷ φαγεῖν τὸ πάσχα τὸ νομικὸν ἐν τοῖς τρισὶ χρόνοις τοῦ κηρύγματος τὸν νόμον πληρῶσαι, λαβὼν ἄρτον ἐν τῷ τετάρτῳ χρόνῳ... παρέδωκε τὸ οἰκεῖον. Ebenso St II, 332, 2. Adv. Armenos c. 7 (I. HERGENROETHER, *Monumenta,* Ratisb. 1869) 146, 3: παρέδωκε δὲ τὸ οἰκεῖον πάσχα διὰ τοῦ δείπνου. Die Ähnlichkeit des Ausdruckes (κήρυγμα) mit Philoponos beruht auf der Benützung einer *gemeinsamen Quelle,* des Chronicon paschale. Der Ausdruck οἰκεῖον für das christliche Pascha ist Stethatos durchaus eigentümlich (auch 773, 39. 774, 12). Philop. (209, 2) hat μυστικόν.

(3) PHIL. 217, 28 = 218, 8: Mc. 14, 17 f. Lc. 22, 14. STETH. St II 330, 10: Ioh. 21. 20. Die Hauptstelle des Phil. (Ioh. 18, 28), dass die Juden erst am Tage der Kreuzigung das Pascha essen wollten, bringt Niketas erst in der 4. Schrift (774, 34).

(4) *Chron. pasch.* 14, 20: KLEMENS ALEX : ἐδίδαξε μὲν τοὺς μαθητὰς τοῦ τύπου τὸ μυστήριον τῇ ιγ', ἐν ᾗ... τῇ ἡμέρᾳ καὶ ὁ ἁγιασμὸς τῶν ἀζύμων καὶ ἡ προετοιμασία τῆς ἑορτῆς ἐγίνετο. 409, 22: οὐ κατὰ τὴν ιδ' ἐπετέλεσεν τὸ πάσχα, ἀλλὰ πρὸ τούτου τὸ τυπικὸν ἐτέλεσεν δεῖπνον, ὅτε καὶ ὁ ἁγιασμὸς τῶν ἀζύμων καὶ ἡ προετοιμασία τῆς ἑορτῆς ἐγίνετο. Vgl. 10, 15 = 12, 8: νομικὸν καὶ σκιῶδες πάσχα mit 410, 7: τύπον καὶ σκιάν... τὸν τυπικὸν ἀμνόν u. auf S. 162 A. 9 die Chronik mit sich selbst. Das *typische* Mahl ist also auch Klemens das gesetzliche Ostermahl bzhw. seine Erklärung, welche die spätere Stelle der Chronik erst aufhellt Das *christliche* Pascha tritt dabei ganz zurück.

der sich in der Grossschrift des Niketas « mit fast den gleichen Worten » im unedierten Text « z. B. Oxon. Roe 22 fol. 371 v » findenn soll, lässt sich eben in den korrespondierenden Handschriften (z. B. Cd. Ambrosianus 145 v. f.) nicht nachweisen. Wenn die angeführte Parallele so schlagend ist, warum gibt sie Sg nicht an, zumal der eine Text noch gar nicht herausgegeben ist?

Wohl aber findet sich an einer anderen Stelle des Niketas schon in der ersten Schrift, der Dialexis, *ein ganzer Knäuel von Benützungen der Paschalchronik.* In beiden Schriften wird das Leidensjahr nach der Weltära angegeben (1). Dann soll Christus auch während seines ganzen Lehramtes das gesetzliche Pascha beobachtet haben (2). An die erstere Stelle schliesst dann gleich ein ganzer Satz in beiden Schriften wörtlich an (3) und endlich die Schriftstelle Lev. 23, 4 ff. Der Hinweis auf das Liegen Christi beim Paschamahl ist aber bei Niketas der Chronik gegenüber selbständig und wohl durch die Lektüre des Dialoges und seine breite Darstellung des alten Pascha veranlasst (4).

Die Auswertung der Paschalchronik für die Anticipation ist bei Stethatos. durchaus vereinzelt. Die folgenden Schrift-

(1) *Chron.* 393, 14 = 394, 12 = 396, 2: Taufjahr: εφλς′ (5536). 414, 14: Todesjahr (5540). Die Zählung des Niketas ist aber (auch nach der lateinischen Übersetzung bei WILL 130, 10) verschieden: St II 330, 8: εφλδ′. Vgl. V. GARDTHAUSEN, *Griech. Paläogr.* (1911) 450.

(2) *Chron.* 10, 14: αὐτὸς σὺν τῷ λαῷ ἐν τοῖς ἔτεσι τοῖς πρὸ τοῦ κηρύγματος καὶ τοῖς ἐν τῷ κηρύγματι τὸ νομικόν... πάσχα ἐπετέλεσεν. 14, 18: τοῖς... παρεληλυθόσιν ἔτεσι τὸ θυόμενον πρὸς Ἰουδαίων ἤσθιεν. Vgl. vorher S. 161 A. 2 (St II 330, 15).

(3) *Chron.*, 397, 13: ὅτι δὲ ὁ θεῖος νόμος τὴν μὲν ιδ′ τοῦ πρώτου μηνὸς τῆς σελήνης πάσχα προσαγορεύει, τὴν δὲ ιε′ πρώτην τῶν ἀζύμων καὶ σάββατον ὀνομάζει = *Dialexis* 8, 1 (St 331, 8): διὸ καὶ τὴν μὲν ιδ′ τοῦ πρώτου μηνὸς τῆς σελήνης πάσχα προσαγορεύει ὁ νόμος, τὴν δὲ ιε′ πρώτην τῶν ἀζύμων καὶ σάββατον ὀνομάζει. Vgl. *Chron.* 15, 20: τῇ ιδ′ τοῦ πρώτου τῆς σελήνης.

(4) *Dial.* 7, 2 (St II 330, 10): Ioh. 21, 20. KERULL., *Panopl.*, 18, 1 (St II, 232, 19): Mt. 26, 20 = LEO ACHRID., ep. 1 (WILL 56 b 5). *Dialog,* c. 4, 5 (WILL 95 a-96 b). In der Homilie des Chrysostomos, aus der Niketas nach Sg 608 die Beobachtung geschöpt haben soll, findet sich (Migne 58. 731 a) ἀνέκειτο ohne jeden Gegensatz. — Ein *Liegen* vor dem Genuss des Passahmahles kennt übrigens der Talmud. BELSER Ih., *Gesch. des Leidens* (Freiburg 1903) 153 A 1

steller entnehmen den Anticipationsgedanken erst aus seinen Schriften. Von einer *byzantinischen « Tradition »* (Sg 608) kann bei dem Mönche deshalb keine Rede sein, erst recht nicht (Sg 612) von einer « *direkten* Folge von Evangelienexegese und Osterfestliteratur über Philoponos u. Stethatos bis zu den spätesten Produkten dieser Gattung ». Dann wäre ja jedes Zitat aus irgend einem Schriftsteller schon « Tradition ».

A. Michel
Freising b. München.

LA CHIESA CATTOLICA IN GRECIA (1600-1830)

I.

ISOLE IONIE, PELOPONNESO, CRETA, SANTORINO

Notizie statistiche inedite.

La storia della Chiesa Cattolica in Grecia non è ancora scritta. Bisogna prima pubblicare i principali documenti degli archivi diocesani della Grecia stessa, della Curia Romana, di altri archivi e soprattutto dell'archivio di Stato di Venezia. A questo fine abbiamo cominciato una serie di pubblicazioni sotto il titolo: *Vescovadi Cattolici della Grecia* (1), i cui due primi volumi (sopra Chios e Tinos) sono già compiuti, e preparati (2) gli altri riguardanti le ricerche fatte in Grecia, in Italia e nella Città del Vaticano.

In questo ed in un secondo articolo (Isole Cicladi, Chios, Mitilene, Salonicco) intendiamo soltanto di tracciare le linee di sviluppo o della decadenza delle stazioni cattoliche nei paesi dell'odierna Grecia, nell'epoca 1600-1830. Prendiamo a base informazioni sicure, forniteci dai Vescovi e dai Visitatori Apostolici (3). Aggiungeremo alcune riflessioni sopra le cause dello sviluppo o della decadenza. Un breve epilogo sopra l'epoca 1830-1934 ci darà occasione di fare un confronto fra il lavoro apostolico dei tempi passati e quello dei tempi moderni. I documenti che ci sono serviti come fondamento, ci riserviamo di pubblicarli nella nostra collezione *Vescovadi Cat-*

(1) *Orientalia Christiana*, XXIV, 1 (1934).

(2) Il terzo volume che sta compiendosi, tratterà di Syros. Seguiranno volumi su Naxos, Santorino, Corfù, Creta.

(3) Conosciamo bensì le statistiche forniteci nei libri dei viaggiatori del secolo XVII e XVIII, ma preferiamo le indicazioni ecclesiastiche.

tolici della Grecia. Essendo ora cresciuto l'interesse per la Geografia Ecclesiastica come scienza ausiliare della Storia Ecclesiastica, speriamo di rendere qualche utilità a gli studiosi delle due discipline suddette.

Usiamo queste abbreviazioni:

CONC. = Archivio della S. Congregazione del Concilio; sotto il nome del vescovado sono i documenti registrati nell'archivio.

PROP. = Archivio della S. Congregazione di Propaganda.

ARCH. DIOC. (resp. ARCID.) = Archivio Diocesano (resp. Arcidiocesano).

1.

Isole Ionie.

Le Isole Ionie ebbero l'epoca *veneziana:*

Corfù (Kerkyra) 1386-1797; Zante (Zakynthos) 1485-1797; Cefalonia (Kefallenia) 1500-1797; S. Maura (Leukas) 1684-1797; Cerigo (Kythera) 1363-1797. Paxos dipendeva da Corfù, Ithaca da Cefalonia. Cf. la monografia con illustrazioni del professore M. THEOTOKIS, *Enetokratia* 1386-1797. Corfù 1914.

Il dominio francese dura dal 1797-99, viene interrotto dal protettorato turco-russo 1799-1807, ricomincia dopo la pace di Tilsit (1807) e cessa finalmente nel 1814. Nel 1815 fino al 1864 seguita l'epoca inglese.

Arcivescovado di Corfù.

Verso il principio del secolo XVII la *popolazione cattolica* [1] ascendeva al numero di 2000, mentre i Greco-ortodossi erano 16000; però nel 1611 si contano soltanto 1500 cattolici [2], nel 1636 circa 1400 [3]. In questi numeri non sono compresi i soldati. I fedeli di domicilio fisso restano per tutto il

[1] CONC., *Relazione dell'arcidiacono Pietro Succulus, procuratore dell'Arcivescovo Giovanni Balbi, 9 marzo 1593.*

[2] CONC., *Relazione dell'arcidiacono Pietro Succulus, procuratore dell'Arcivescovo Vincenzo Querini, 10 aprile 1611.*

[3] CONC., *Relazione dell'Arcivescovo Benedetto Bragadin, 12 maggio 1636.*

secolo XVII nella stessa proporzione, per cui anche una relazione [1] dell'anno 1671 ci dà il totale di 1400.

Nel primo decennio del secolo XVIII una relazione [2] ci dà soltanto il numero di 900, ma quattro anni dopo la liberazione vittoriosa di Corfù per opera di Schulenburg, si contano [3] 500 cattolici (senza i soldati), però diminuita [4] di un terzo troviamo la comunità cattolica nel 1752.

Il numero totale dei cattolici, cittadini e soldati, ci è dato in una relazione dell'Arcivescovo Fenzi [5], 10 maggio 1783, che enumera 3362 cattolici, dei quali 2090 nella Città, 1101 nella Fortezza Vecchia, 60 nella Fortezza Nuova, 33 nel Borgo Castrades, 19 nel Borgo San Rocco.

Dopo la dominazione veneziana si ebbero circa 1600 cattolici [6] di domicilio fisso a Corfù; in un anno, cioè nel 1814, furono battezzati [7] nelle chiese cattoliche 98 bambini. Poscia nei primi decenni della dominazione inglese si contano circa 3500 cattolici [8].

Dai documenti fino ad ora considerati e da altri che indicheremo, consta chiaramente che si ebbe sempre a Corfù un *clero* sufficiente; non vi fu mai mancanza di sacerdoti. Durante il secolo XVII l'Arcivescovo era circondato da 10 ed anche 11 canonici e qualche beneficiato. Maggiore fu il numero dei sacerdoti secolari nel secolo XVIII cioè nel 1709 venti, nel 1720 venticinque, nel 1752 ventisei, nel 1769 [9] tredici canonici, 9 beneficiati, 2 mansionarii, « aliique presbyteri et clerici divinis addicti », nel 1777 [10] undici canonici, nove beneficiati, due mansionari ecc. (come nel 1769). Oltre il clero ascritto alla cattedrale vi erano sempre alcuni cappellani delle navi.

(1) Conc., *Relazione dell'Arcivescovo Carlo Labia, 6 giugno 1671.*

(2) Conc., *Relazione dell'Arcivescovo Agostino Zacco, 8 settembre 1709.*

(3) Conc., *Relazione dell'Arcivescovo Agostino Zacco, 1 ottobre 1720.*

(4) Conc., *Relazione dell'Arcivescovo Antonio Nani, 15 luglio 1752.*

(5) Corfù, *Arch. Arcid.*

(6) Corfù, *Arch. Arcid., Relazione del Vicario Generale Antonio Nostrano, 17 maggio 1808*

(7) Corfù, *Arch. Arcid., Relazione del Vicario Generale Nostrano.*

(8) Prop., *Isole Ionie e Morea,* vol. 6, vol. 7.

(9) Conc., *Relazione dell'Arcivescovo Paolo da Ponte, 4 novembre 1769.*

(10) Conc., *Relazione dell'Arcivescovo Andr. Benedetto Ganassoni, 20 settembre 1777.*

Dopo l'epoca veneziana il clero secolare si compone di 11 canonici e di 8 beneficiati o chierici, come ci insegna la relazione del Vicario Generale Nostrano [1], il 12 luglio 1825.

Accanto al clero secolare stava il clero degli *Ordini Religiosi*. Nell'epoca veneziana erano a Corfù gli Agostiniani ed i Minori Conventuali, e nel secolo XVIII anche i Francescani Osservanti ed i Francescani Riformati. Il numero degli Agostiniani e dei Minori Conventuali era per ciascun Ordine circa 5 o 6. I Francescani Riformati erano nel 1720 quattro, i Francescani Osservanti « plures sacerdotes »; nel 1752 i Conventuali erano 11, gli Agostiniani 3, i Francescani Riformati 3, i Francescani Osservanti (con noviziato) « multi ». Nel 1783 il numero totale dei sacerdoti secolari e religiosi era circa 42 dei quali 36 erano nella Città, 2 nella Fortezza Nuova, 4 nel Borgo Castrades. Il convento degli Agostiniani con la chiesa dell'*Annunziata* (città) venne nel 1783 in uso del seminario ecclesiastico, dopo le istanze dell'Arcivescovo Fenzi presso il Senato Veneto. La chiesa ed il convento di *S. Francesco* (città) che stava sotto i Padri Conventuali, furono confiscati nell'epoca francese. La stessa sorte subirono l'ospizio e la chiesa della *B. Vergine del Tenedo* (città) che stavano sotto i Francescani Osservanti ed i loro successori, i Francescani Riformati.

La cattedrale antica di *SS. Pietro e Paolo* (nella Fortezza Vecchia), riedificata nella metà del secolo XVIII, fu demolita nel 1797. Rimase colà soltanto la chiesa della *B. Vergine del Carmelo* come parrocchia. Oltre le chiese suddette abbiamo nel secolo XVIII a Corfù le seguenti chiese: la nuova cattedrale dedicata ai *SS. Giacomo e Cristoforo* (città), la chiesa della *B. Vergine del Rosario* (città), e fuori della città, *S. Giustina* sotto la cura dei Francescani Riformati.

Questo stato di cose era già nel secolo XVII se eccettuiamo la chiesa della B. Vergine del Rosario.

Sono da aggiungersi alle chiese alcuni oratori dispersi per l'isola. Anche in alcune chiese greche erano altari latini.

Una posizione particolare ebbe la chiesa della *B. Vergine di Cassiope* (porto), dove funzionarono monaci greci il cui abbate dipendeva dall'Arcivescovo latino.

[1] Corfù, *Arch. Arcid., Lettere di ufficio scritte da Monsignor Vicario Generale poscia Arcivescovo di Corfù Nostrano.*

Parrocchie erano soltanto due, incorporate all'antica e nuova cattedrale e alla B. Vergine del Carmelo (dopo il 1797).

Le opere di *carità* non mancarono a Corfù. Sono da nominarsi tre ospedali, uno nella Fortezza Vecchia per i soldati, l'altro di S. Giustina per i remigi infermi, un terzo di S. Giacomo per i pellegrini di Terra Santa.

Ad eccezione del seminario ecclesiastico con i corsi preparatori a cui erano ammessi anche altri (anzi greco-ortodossi) e dell'istruzione catechistica data alla gioventu, le *scuole* non erano bene sviluppate. Questa mancanza diventò fatale per la dimora del cattolicismo in Corfù: fu riservato ai sec. XIX e XX di rimediare a tale difetto.

Se riassumiamo, non può dirsi che la Chiesa Cattolica sia decaduta nell'epoca 1600-1830, benchè (come ci consta da fonti) ombre non manchino alla storia interna. Una stabilità relativa è il carattere di quell'epoca. Però questa stabilità non è progresso nè numerico nè formale. Gravi danni furono arrecati alle possessioni ecclesiastiche dopo la dominazione veneziana. Una parte dei cattolici emigrò (soldati, impiegati veneziani). Merita lode il fatto che, ciò nonostante, la Chiesa si sostenne in quell'isola. Il Governo Veneto ha avuto meriti riguardo alla Chiesa Cattolica, ma non sempre fu purtroppo in armonia col diritto ecclesiastico, specialmente nella questione dei matrimoni misti. Da questi la Chiesa ebbe non poche perdite dolorose. Mi sembra che qui tocchiamo la radice della mancanza dello sviluppo progressivo.

Vescovado di Zante-Cefalonia.

Prima del 1458 la sede residenziale del Vescovo latino di Zante-Cefalonia era nell'isola più grande, Cefalonia, e soltanto verso la fine del secolo XV la denominazione del Vescovo fu cambiata così: *Vescovo di Zante e Cefalonia.* Rimasero però le due cattedrali latine e due Vicari Generali.

A Zante nell'inizio [1] del secolo XVII era la cattedrale di S. Salvatore nel Castello, quella di Cefalonia nel castello di S. Giorgio, ma ambedue non erano splendide. A Zante sus-

[1] CONC., *Relazione del Vescovo Raffaele, 8 ottobre 1605; Relazione del Vescovo Marco, 18 maggio 1620.*

sistevano due monasteri (con chiese), di S. Maria, dei Francescani Osservanti (5 o 6) e di S. Francesco [1], dei Minori Conventuali (3), a Cefalonia (fuori del castello di S. Giorgio) un monastero dei Conventuali. La popolazione cattolica constava di 500 anime delle quali 300 a Cefalonia e 200 a Zante. A Cefalonia abitavano 100 nel castello di S. Giorgio, e il rimanente (quasi tutti soldati) nel castello di Asso.

Nella metà del secolo XVII viene così descritta [2] la Chiesa cattolica nell'isola di Zante e Cefalonia:

« La città del Zante che è posta a marina, fa intorno a venti mila anime e quindeci altre il territorio, delle quali compresa la militia solo cinquecento incirca sono di rito latino, che parte habita nella città detta e parte nella fortezza che è discosta dalla città assai più d'un miglio di salita. Nella sudetta fortezza vi è la cattedrale dedicata alla Trasfigurazione del Signore, nella quale non vi è clero o altro ministro ecclesiastico... Nella città vi è la chiesa di S. Marco curata... Nella fortezza sudetta vi è un monastero di conventuali di 200 reali incirca di rendita, nel quale vi stanno solo due sacerdoti. In oltre vi è una cappellania che dà il Principe per comodo del regimento di 80 reali di rendita. Poco discosta dalla fortezza vi è la chiesa di S. Elia che è ius-patronato del Principe di 100 reali di rendita concessa alla religione di S. Domenico, e vi sta solo un Frate. Nella città vi è un monastero de' Frati dell'Osservanza, nel quale vi stanno ordinariamente due sacerdoti et un laico, quali haveranno a 150 reali di rendita. In tutta l'isola non vi è alcun beneficio ecclesiastico dalla comenda di S. Anna in fuori, ch'è della religione di Malta, qual rende cento ducati incirca poco più.

L'isola di Cefalonia discosta da questa del Zante 12 miglia, benchè dalle populazioni siano cinquanta miglia di distanza, fa più di ottanta mila anime; quelle del rito latino ascendono solo a 600 o poco più, quali parte stanno nel borgo di Argostoli, parte nella fortezza di Cefalonia ch'è lontana sette miglia d'Argostoli, e parte nella fortezza di Asso discosta dalla fortezza di Cefalonia 30 buoni miglia.

La chiesa cathedrale ch'è nella fortezza di Cefalonia, è tutta via atterrata per li terremoti, onde si celebra nel medesimo luogo sotto

[1] La chiesa di S. Francesco era nel castello.

[2] Conc., *Relazione del Vescovo Giovanni Rossi, 16 aprile 1642.*

baracca di legno fabricata in modo di chiesa. Parimente è atterrata la casa del vescovato... Nella sudetta fortezza non vi è altra chiesa latina, ma fuori poco lontano un monastero de' Frati Conventuali, nel qual vi stanno ordinariamente due sacerdoti e un laico, e ha d'entrata intorno a reali 200.

Nell'Argostoli vi è una chiesa, qual è iuspatronato del Principe, officiata da un Frate dell'Osservanza...

Nella fortezza di Asso vi è una chiesa che è cappellania di Rettori, assai bella con casa e giardino, et il cappellano che è amovibile, esercita la cura delle anime, e ha di stipendio intorno a 8 ducati il mese, parte dal publico e parte dalle militie... ».

Una descrizione (1) interessante ci dà il Visitatore Apostolico Monsignore Sebastiani Carm. Disc. nel 1667. Egli enumera le seguenti chiese di Zante: la nuova cattedrale di *S. Marco* (parrocchia) con 5 altari, *S. Maria* col convento dei Francescani, la cappella di *S. Antonio di Padova* dentro una chiesa greca del Lazaretto; nella fortezza: la vecchia cattedrale (parrocchia) di *S. Salvatore* con 5 altari, *S. Francesco* col convento dei Padri Conventuali, la cappella di *S. Caterina* sotto la cura dei Francescani (abitanti nella nuova città), la cappella di *S. Barbara* de' bombardieri; non lontano dalla fortezza, la chiesa di *S. Elia* con 3 altari, e una cappella latina nella chiesa di un monastero greco detto *S. Maria di Scopò* su di una montagna. I preti secolari erano 3, i Religiosi 5 (2 Francescani, 3 Conventuali). Nella fortezza abitavano 200 cattolici (soldati e paesani), mentre i Greco-ortodossi erano 500 con 8 chiese e 1 convento di poche monache. Nella città vi erano 200 cattolici, con domicilio fisso, e circa 300 soldati, ma questi ultimi in dati tempi ascendevano al numero di qualche migliaio 1000-3000). I Greco-ortodossi erano nella città 20.000 con 40 chiese (fuori della città da 200). I monasteri greci erano 9: 7 di monaci (200), 2 di monache (15 per ciascuno; l'uno era nella fortezza, l'altro nella città); i papas greci per tutta l'isola (città, fortezza e 47 villaggi) erano da 150 sotto un protopapas; l' Arcivescovo greco risiedeva a Cefalonia. Un monastero greco (con 80 monaci) era nelle isolette Strofadi, il cui igumeno (abbate) fece ossequi al Rev.mo Visitatore,

(1) Prop., *Visite,* vol. 32: 153r-166r.

mostrandogli una lettera del Papa Urbano VIII mandata ad un suo predecessore « che con tutti i suoi si professò vero cattolico ».

In Cefalonia (fortezza di S. Giorgio, 2 « borghi grossi » e 200 villaggi) con 90.000 abitanti vi erano circa 580 cattolici, dei quali 30 paesani e 100 soldati nella fortezza di S. Giorgio e nel Borgo annesso, 50 in Argostoli, 400 (soldati e forestieri) in Asso, 1 famiglia in Lixuri. Nella fortezza di S. Giorgio era la cattedrale con 3 altari dove funzionava un Vicario Generale che era insieme parroco, una cappella della Madonna « miracolosa » nel quartiere dei soldati; nel Borgo vicino era la chiesa di S. Francesco col convento dei Padri Conventuali (4 o 5). I greco-ortodossi erano, nella fortezza e nel borgo, 5000 con 10 chiese. In Argostoli era la chiesa parrocchiale di S. Niccolò, affidata ai Francescani Osservanti e la chiesa della Madonna della Salute sotto i Domenicani (2) che avevano una scuola. Numerosi erano colà i Greco-ortodossi, 3000 con 9 chiese e 22 papas. In Asso era la chiesa latina di S. Marco con 5 altari, affidata ad un Padre Conventuale che era cappellano del Provveditore. Per tutta l'isola erano 9 monasteri di monaci e 5 di monache. Se l'indicazione del Visitatore è esatta, si trovavano in quell'isola 400 parrocchie greche.

Alcune indicazioni caratteristiche del secolo XVII sono le seguenti. Nel 1704 sussisteva [1] ancora l'antica cattedrale nel castello di Zante, dove era conservato il Sacramento e dove in alcuni giorni dell'anno il Vescovo fungeva solennemente. La nuova cattedrale di S. Marco nella città aveva 4 altari ed il fonte battesimale; 5 canonici ed 1 sacerdote la officiavano. I Francescani Osservanti (8) avevano la chiesa di S. Maria e 2 Francescani Riformati funzionavano nella chiesa del Lazzeretto. Nell'isola di Cefalonia sono le 4 chiese cattoliche: S. Niccolò colla immagine della Madonna « miracolosa », S. Francesco, S. Niccolò (Argostoli), S. Marco (Asso). La chiesa cattolica dei SS. Cosma e Damiano a Lixuri era distrutta; il sacerdote cattolico celebrava nella chiesa greca.

Il numero totale dei cattolici di Zante e Cefalonia nel 1704 era circa di 2000. A Zante vi erano 6 sacerdoti secolari e 6 chierici, a Cefalonia 4 sacerdoti secolari e 2 chierici; i religiosi

[1] Conc., *Relazione del Vescovo Vincenzo de Philippis, 1704.*

erano 20. Più grande fu il numero dei cattolici (1) nel 1710: ascese circa sino a 3000 (Zante 2000, Cephalonia 1000). Nel 1723 a Lixuri (2) la chiesa cattolica era riedificata « nuper »; del castello di Zante è menzionata oltre la vecchia cattedrale la chiesa di S. Francesco (3 Padri Conventuali, 2 Fratelli) e 2 Oratori (S. Marco e S. Catharina); nella città di Zante notiamo la nuova cattedrale, la chiesa della B. Maria Vergine (con 12 Francescani Osservanti, la chiesa del Lazzaretto (con 3 Francescani Riformati); fuori della città la chiesa di S. Elia e quella di S. Teodoro (senza porta). Nel 1735 troviamo (3) quasi lo stesso stato di cose riguardo alle chiese di Zante e Cefalonia. Cifre molto istruttive ho raccolte nell'Archivio di Stato a Zante riguardo ai battesimi, matrimoni ed alle morti dei cattolici di Zante fra il 1597-1856. Nel libro parrocchiale di S. Marco furono registrati fra il 1597-1711: 2609 battesimi; fra il 1718-1729: 294 battesimi; fra il 1749-1810: 833 battesimi (compreso anche il libro: 1746-52); fra il 1810-1839: 633 battesimi. Una pagina triste ed insieme testimonio della carità cristiana è il libro indicato così: *Libro dei battezzati proietti cioè dei bastardi* (1683-1731) col numero straordinario di 2017 battesimi! (NB. in quell'epoca cade la guerra veneziana turca). Nella parrocchia di S. Salvatore nella fortezza sono registrati per gli anni 1692-1785: circa 405 battesimi.

Matrimoni cattolici erano conchiusi a S. Marco tra il 1599-1737: 1099; tra il 1762-1811: 449; tra il 1811-1856: 262.

Morti nella parrocchia di S. Marco. Tra il 1636-1711: 1620; tra il 1712-1737: 1173; tra il 1737-54: 211; tra il 1754-62: 200; tra il 1762-78: 564; tra il 1793-1813: 312; tra il 1813-1856: 822.

Riguardo alla statistica dei cattolici di Cefalonia potei certificarmi personalmente soltanto che nell'archivio di Stato ad Argostoli si trovano registri parrocchiali e scritture di antichi conventi cattolici. Alcuni dettagli sulla vita parrocchiale di Argostoli possono consultarsi nel libro del Padre Cappuccino Innocenzo da Modugno, *Cefalonia Cattolica* (Foligno 1903). Nell'archivio dei Cappuccini ad Argostoli ho veduto documenti interessanti riguardo alla Confraternita del SS.mo Sacramento

(1) Conc., *Relazione del Vescovo Vincenzo de Philippis, 13 settembre 1710.*

(2) Conc., *Relazione del Vescovo Giov. Chrisostomo Calvi, 1723.*

(3) Conc., *Relazione del Vescovo Cesare Bonaiuti, 1 marzo 1735.*

e all'altare della Madonna nella fortezza di S. Giorgio (inventario di doni all'altare della B. Maria Vergine 1678-1745), che sono testimonio della pietà dei soldati nella fortezza di S. Giorgio.

Aggiungiamo alcune date precise riguardo ai tre primi decenni del secolo XIX. Il Vicario Apostolico di Zante e Cefalonia, Ignazio Palmidessa [1] ci dà questi dettagli, il 28 decembre 1807. A Zante vi erano 7 canonici e 3 chierici; mancavano i Religiosi (Francescani, Conventuali) le cui chiese (S. Francesco nella fortezza e S. Antonio nel Lazzaretto, S. Maria nella città) erano amministrate da alcuni canonici. Soltanto a Cefalonia ci sono i Religiosi, 2 Cappuccini ad Argostoli (parrocchia). A Lixuri e ad Asso non c'era più alcun sacerdote.

Il duomo vecchio nella fortezza di S. Giorgio fu distrutto nel 1806 e le campane ed alcune argenterie della chiesa di Asso e del duomo furono date a chiese greco-ortodosse. La stessa situazione [2] esisteva nel 1808-9. La Visita, fatta dal Vescovo Luigi Scacoz [3] 1816-17, ci descrive esattamente la cattedrale di S. Marco a Zante con 3 altari, la chiesa di S. Nicola ad Argostoli con la cappella della Madonna; alla sinistra dell'ingresso l'immagine colà venerata dai cattolici e Greco-ortodossi), la chiesa dei SS. Cosma e Damiano a Lixuri dove esisteva 1 famiglia cattolica indigena e 40 forestieri cattolici. La chiesa ed il convento dei Padri Conventuali nel borgo della fortezza di S. Giorgio esistevano ancora, ma erano occupati dai soldati.

Il numero dei cattolici [4] era nel 1820 così distribuito:

Zante:	74 famiglie	= 409	anime;
Cefalonia:	34 »	= 143	»

Se confrontiamo le diverse indicazioni statistiche date per l'epoca 1600-1830 (anzi 1856), dobbiamo constatare una decadenza. Questa proveniva non soltanto dalla mancanza dei sol-

(1) Prop., *Isole Ionie e Morea*, vol. 4 (senza paginazione).

(2) Prop., *Isole Ionie e Morea*, vol. 4, *Relazione del Vicario Apostolico Ignazio Palmidessa, 1808-9.*

(3) Zante, *Arch. dioc.*, *Atti della prima sacra visita fatta dall'Ill.mo e Rev.mo Monsignor Luigi Scacoz Vescovo di Zante e Cefalonia.*

(4) Prop., *Isole Ionie e Morea*, vol. 5, *secondo una lettera del Vescovo di Zante, 4 maggio 1820.*

dati veneziani (dopo 1797), ma anche da altre ragioni. Già nel 1667 il Visitatore Apostolico, Sebastiani, aveva scritto: « Più facilmente però i Latini si casano con donne greche per haver più voti nel Consiglio... e ciò ha fatto grandissimo danno et in breve ridurrà il catholicismo a niente, se non vi si rimette con efficace rimedio ». Gli ebrei, ricchi, che erano numerosi (700), guadagnavano ancora per il loro proselitismo, circoncidendo i bambini proietti (bastardi). L'ambiente dei cattolici additava sì gravi disordini che anche i capi greci si fecero persuadere facilmente dal Visitatore di progettare insieme coi capi latini un collegio per la gioventù da affidarsi a Religiosi, Gesuiti o Piaristi o Somaschi. « L'ignoranza grande de' Greci e la somma dissolutezza de' loro figli, otiosi e dati alle dishonestà furono motivo a Monsignor Visitatore per trattare con alcuni capi greci e latini di fondare in quest'isola un seminario, nel quale educassero i loro figliuoli nel timor di Dio e nelle lettere sotto la disciplina di persone religiose ». Purtroppo questo sì salutare progetto non fu effettuato, benchè già 17 si dichiarassero pronti a contribuire annualmente 100 ducati. Anche nel secolo XVII, particolarmente durante la guerra veneziana-turca, si mostrarono gravi disordini morali, come abbiamo constatato sopra, dal libro dei battesimi.

L'esempio poi meno edificante di qualche persona ecclesiastica influì purtroppo sulla decadenza del cattolicismo.

S. Maura, Cerigo.

Queste isole appartenevano alla giurisdizione del Vescovo di Zante. Nell'isola di *S. Maura* erano nel 1710 cinquecento cattolici [1], nel 1723 (già dopo la perdita veneziana del Peloponneso) 220 (70 soldati, 150 nativi di Chios). I cattolici [2] abitavano nel castello ed in Amexachi; la parrocchia era affidata ai Minori Conventuali. Nel 1758 erano [3] a S. Maura 5 sacerdoti (3 Conventuali), 60 cattolici indigeni, 250 soldati e 2 Rettori veneziani (ad Amexachi e nella fortezza) con le

[1] Conc., *Zante,* relazione del Vescovo Vincenzo de Philippis, 13 settembre 1710.

[2] Conc., *Zante,* relazione del Vescovo Fr. Giov. Calvi, 1723.

[3] Prop., *Isole Ionie e Morea,* vol. 3: 227^r sgg., relazione del Vescovo Remondini, 7 decembre 1758.

loro famiglie. Nel 1807 un canonico di Zante era parroco provvisorio, presso la chiesa di S. Maria, mentre un Padre Conventuale, cieco, (di 90 anni), si trovava ancora là scacciato dal suo convento di S. Francesco (nella fortezza) per misura violenta del governo che aveva convertito la chiesa dei Conventuali in un magazzino. Nel 1820 si trovavano 22 famiglie cattoliche colà (= 48 anime) sotto la cura spirituale di un Padre Cappuccino (1).

Nell'isola di *Cerigo* erano nel 1723 due chiese cattoliche: S. Francesco presso il lido, e S. Martino (parrocchia, nel castello); ambedue erano amministrate dai Francescani Osservanti. Nel 1735 c'era a Cerigo soltanto una chiesa. Nel 1758 erano colà 2 Francescani Osservanti, circa 200 soldati italiani ed il Rettore veneto con la sua famiglia. Nel 1807 mancano i Religiosi e la loro chiesa è desolata; restavano però due famiglie cattoliche e una guarnigione di soldati cattolici.

2.

Peloponneso ed Epiro.

Ai Cappuccini (2) spetta il merito principale, di aver fondate residenze in Peloponneso già alcuni decenni avanti la dominazione veneziana del 1684. Difatti troviamo i Cappuccini a Nauplia o Nauplion (già nel 1642) ed ad Atene (1658). Da Nauplia vennero alcune volte nell'anno a Patrasso (Patras). Sulle loro attività abbiamo le relazioni (3) dei Padri Custodi Min. Capp. Anche i Gesuiti (4) furono per qualche tempo ad Atene e Nauplia.

La popolazione cattolica era minima.

A Modone esisteva per un tempo il monastero dei Mechitaristi che presero più tardi dimora a San Lazzaro in Venezia.

(1) Prop., *Isole Ionie e Morea*, vol. 5.

(2) P. Clemente da Terzorio, *Le missioni dei Minori Cappuccini*, IV. Roma 1918.

(3) Urbano da Parigi, 1675. Prop., *Scritture riferite*, vol. 454. Ad Congreg. 26 aug. 1675.

(4) G. Hofmann, S. I., *Apostolato dei Gesuiti nell'Oriente Greco. Orientalia Christiana Periodica* I (1935) 148-149.

Migliore fu la situazione della Chiesa Cattolica in Peloponneso nell'epoca *veneziana* [1] (1684-1715). Fu eretto l'arcivescovado di Corinto e il primo Arcivescovo fu Leonardo Balsarini, prima Vescovo di Chios. Egli tenne il suo solenne ingresso [2] a Nauplia il 23 luglio 1699, la mattina: ricevette gli ossequi degli ebrei che portavano sotto un baldacchino la loro bibbia, e poi del clero greco con il metropolita sotto il proprio baldacchino, tenendo nella mano destra il libro del S. Vangelo ed il pastorale nella sinistra; in fine fu ossequiato dai Rappresentanti del Governo. Dopo questo omaggio si mosse la processione verso la chiesa di S. Antonio, precedendo gli ebrei, poscia i Greci, i Religiosi latini, il clero secolare latino, i canonici: seguivano dietro l'Arcivescovo che camminava benedicendo sotto un baldacchino portato dai sindaci della città, i Rappresentanti delle Autorità civili e militari, mentre le strade erano gremite di popolo e della milizia. L'Arcivescovo di Corinto che aveva la sua residenża a Nauplia, ebbe sotto di sè la cura spirituale di tutto il Peloponneso. L'organizzazione ecclesiastica fu meglio determinata dal secondo Arcivescovo di Corinto, Angelo Maria Carlini, O. Pr. Egli fece il suo pubblico ingresso il 13 febbraio 1704 e compose le costituzioni [3] della chiesa cattedrale e metropolitana di Corinto, il 22 maggio 1755. Come chiesa cattedrale era dichiarata la chiesa di S. Paolo nel castello superiore di Corinto e, quella di S. Antonio di Padova a Nauplia, era soltanto chiesa residenziale, secondo la bolla del Papa Alessandro VIII, ed esente dalla giurisdizione capitolare. Il clero metropolitano era composto da 12 canonici, 6 mansionari o cappellani e 4 chierici. Nell'ottava della festa della Conversione di S. Paolo 4 canonici dovevano andare a Corinto per celebrare nella chiesa metropolitana la Messa solenne ed

(1) Sopra quest'epoca vedi:

L. Ranke, *Die Venezianer in Morea. Historisch politische Zeitschrift*, II (1835);

Sp. Lampros, Ἐκθέσεις τῶν Βενετῶν προνοητῶν τῆς Πελοποννήσου. Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος, V (1900) 425 sgg.

Per. Zerlentis, Ἡ ἐν Πελοποννήσῳ ἑλληνικὴ ἐκκλησία ἐπὶ Ἐνετῶν ἔτεσι 1685-1715. Atene 1921.

(2) Vedi la descrizione in Prop., *Isole Ionie e Morea*, vol. 2: 146r-147v.

(3) Prop., *Isole Ionie e Morea*, vol. 2: 256r-285r.

i vespri. La parrocchia di S. Antonio si estendeva a tutta la città di Nauplia. Processioni solenni si tenevano nei giorni delle Rogazioni, nella festa del Corpus Christi, nel Venerdì Santo, nelle feste di S. Marco, patrono della Repubblica Veneta, di S. Antonio di Padova (titolare della parrocchia), e della Decollazione di S. Giovanni Battista in riconoscenza alla liberazione di Nauplia dalle mani dei Turchi ottenuta proprio in quel giorno. Tutti i doveri personali ed amministrativi dei singoli membri del clero erano ben determinati. Non fu dimenticato di inculcare l'insegnamento della dottrina cristiana che doveva farsi ai fanciulli e agli adulti tutte le domeniche, ad eccezione della domenica delle Palme, di Pasqua e di Pentecoste, secondo il catechismo della diocesi di Padova. In una lettera (1) al Papa lo zelante Prelato parla, il 2 novembre 1706, delle sue difficoltà nella sua arcidiocesi, e ci dice che il suo gregge consisteva soprattutto di soldati.

L'archivio arcivescovile di Corfù possiede ancora libri di battesimi, matrimoni e dei morti durante la dominazione veneziana (1684-1715) a Corone, Patrasso, Chielefa, Navarino nuovo, Zernata, Arkadia.

Abbiamo una lista (2) dei Minori Conventuali che furono mandati dalla S. Congregazione di Propaganda 1708/9 nel Peloponneso. Oltre questi Religiosi vi erano in quelle parti i Francescani, i Carmelitani, i Cappuccini e i Domenicani.

Anche dopo la dominazione veneziana non mancano i cattolici in Morea. Nel 1758 sussistevano (3) cappelle nelle case dei consoli francesi a Patrasso, Corone, Modone, Navarino, Nauplia. A Patrasso stava il Cappuccino Barteletti, a Corone il Francescano Osservante Macrogrammolesi, e negli altri 3 consolati si desideravano 3 sacerdoti dai consoli cattolici e da 3-6 case di Francesi negozianti; a Tripolizza vi erano Armeni cattolici sotto la cura spirituale del Padre Battaglia.

Nel 1781 il numero (4) dei cattolici ad Atene, Nauplia, Corone, Patrasso non arrivava a 100; non migliore era la si-

(1) Prop., *Isole Ionie e Morea*, vol. 2: 225r-247v.

(2) Prop., *Isole Ionie e Morea*, vol. 2: 313r-314r.

(3) Prop., *Isole Ionie e Morea*, vol. 3: 223r-234v: relazione del Vescovo di Zante Baldassaro Maria Remondini, 7 decembre 1758.

(4) Zante, arch. dioc., *Missioni della Morea ed Epiro, sotto il governo del Vescovo Bernardo Bocchini.*

tuazione [1] nel 1804. Ad Atene però si conservava ancora il convento dei Cappuccini con 1 religioso.

Quando però il primo Re della Grecia, Ottone, aveva preso la sua residenza a Nauplia [2] nel 1833, si contavano circa 300 cattolici colà. Il sacerdote bavarese Weinzierl tenne le funzioni religiose nel palazzo reale ed in un altro locale per i soldati cattolici e le persone civili cattoliche.

Eccettuata l'epoca breve della dominazione veneziana non abbiamo un grande sviluppo delle stazioni cattoliche nel Peloponneso fino al 1830. Anzi, per mancanza di sacerdoti, si perdettero non pochi cattolici nei luoghi dei consolati europei cosicchè la S. Congregazione di Propaganda prese serie deliberazioni riguardo alla questione ardua del cattolicesimo nel Peloponneso. La Delegazione Apostolica della Grecia, affidata al Vescovo di Syros Blancis, dal Papa Gregorio XVI nel 1834, mostrò una soluzione felice del problema riguardo alla pastorazione del Peloponneso, e fu preparata la via per la restituzione dell'arcivescovado d'Atene avvenuta nel 1875, dieci anni dopo l'inaugurazione solenne della chiesa di S. Dionigi Areopagita.

Nell'*Epiro* l'arcivescovo di Corfù ebbe la cura spirituale dei soldati veneziani nel castello Elee o Parga (porto); colà era nel 1636 un cappellano [3] (un Religioso) stipendiato dal Governo veneto anche nel 1671 e 1681, poscia nel 1752, 1769 (parrocchia) e 1777 (soldati e famiglie cattoliche).

Dal vescovo di Zante dipendeva la pastorazione di Prevesa e Vonizza. Nel 1735 [4] sussisteva in questi due luoghi una chiesa cattolica. Nel castello di Prevesa vi erano nel 1758 due Francescani Osservanti che ebbero la cura spirituale di 10 cattolici indigeni, di 100 soldati italiani, e del Rettore ve-

(1) Prop., *Isole Ionie e Morea,* vol. 3: 573r-580r. *Stato della missione di Zante, Cefalonia e Morea per l'anno 1804.*

(2) Prop., *Scritture riferite,* vol. 948: 397r-398v.

(3) Conc., *Corfù,* relazione dell'Arcivescovo Bragadin, 12 maggio 1636; relazione dell'Arcivescovo Carlo Labia, 6 giugno 1671; relazione dell'Arcivescovo Marco Antonio Barbarigo, 15 marzo 1681; relazione dell'Arcivescovo Antonio Nani, 15 luglio 1752; relazione dell'Arcivescovo Paulo da Ponte, 4 novembre 1769; relazione dell'Arcivescovo Andrea Benedetto Ganassoni, 20 settembre 1777.

(4) Prop., *Isole Ionie e Morea,* vol. 3: 227r sgg.

neto con la sua famiglia. Nella fortezza di Vonizza stavano 2 Padri Francescani Osservanti, 40 soldati italiani, ed 1 Patrizio veneto con la sua famiglia.

3.

Creta.

La dominazione veneziana cessò nel 1715 con la perdita degli ultimi posti (Suda, Spinalonga). Canea e Retimo erano perduti già nel 1645 nell'inizio della guerra turco-veneziana. Candia cadde nelle mani dei Turchi nel 1669 e nel 1692 Grabusa.

Vediamo adesso la situazione ecclesiastica cattolica nell'ultimo secolo del dominio veneto. Riceviamo ottime informazioni [1] dall'opera monumentale di Gerola che ci dà illustrazioni delle chiese antiche cattoliche di Creta con qualche estratto di documenti dell'archivio di Stato a Venezia e delle biblioteca Marciana e del Museo Civico. Diamo qui inoltre note prese da documenti finora inesplorati, sperando di rendere qualche utilità a gli studiosi della storia ecclesiastica. La monografia di Eva Tea, *Saggio sulla storia religiosa di Candia dal 1598 al 1630* (Venezia 1913) in *Atti del R. Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti* non è scritta dopo consultati i documenti ecclesiastici, e dà perciò un'immagine unilaterale.

Nel 1601 si ebbero [2] in Creta l'arcivescovado di Candia (Herakleion) e sette vescovadi, tre dei quali erano dentro le città cinte di mura (Canea, Retimo, Sitia) e quattro rurali (Gerapetra, Chironiso, Milopotamo, Chissamo). Però il vescovado di Gerapetra era unito a quello di Sitia, e l'entrate della mensa episcopale di Chissamo erano applicate al Collegio Greco di Roma, rimaneva però un Vicario Apostolico in Chissamo.

La chiesa *metropolitana* dedicata a S. Tito aveva 14 canonicati, 4 (o 5) mansionari, e tre ospedali erano nella città

[1] G. Gerola, *Monumenti Veneti nell'isola di Creta*, II. Venezia 1908.

[2] Conc., *Creten.*, relazione della Visita Apostolica eseguita dall'Arcivescovo di Candia Tomaso Contarini, 1601.

(« delli soldati », S. Antonio, S. Chiara). Il Patriarcato Latino di Costantinopoli possedeva una chiesa dedicata alla Madonna. Altre chiese erano S. Marco e S. Maria (« de Borgognoni »).

La chiesa cattedrale di *Canea* aveva 10 canonicati (dei quali 4 vacanti), essa era dedicata a S. Maria. I Domenicani avevano un'altra chiesa. Un monastero di 3 monache si chiamava di S. Chiara. Tre ospedali e circa 20 cappelle erano nella diocesi.

La chiesa cattedrale di *Retimo,* dedicata a S. Nicola, veniva bruciata trenta anni fa dai Turchi durante la guerra, e fu trasferita nella piccola chiesa di S. Caterina. Nella fortezza era la chiesa nuova di S. Nicola. Nella città erano 5 cappelle (1 nella fortezza).

La chiesa cattedrale di *Sitia,* dedicata a S. Marco, aveva 4 canonicati, quella di *Gerapetra* dedicata alla B. Vergine ne aveva 5.

La chiesa cattedrale di *Chironiso,* dedicata alla B. Vergine, aveva 12 canonicati; quella di *Milopotamo* dedicata a S. Giovanni ante Portam Latinam, ne aveva 7 e finalmente la chiesa cattedrale di *Chissamo* ne aveva pur 7.

Soppressa era anche la chiesa cattedrale di *Arcadia,* dedicata alla Trasfigurazione, e le sue entrate erano applicate all'ospedale dei soldati.

La vita *monastica* non mancava. Quattro Ordini Religiosi erano rappresentati nel regno di Candia: Agostiniani, Domenicani, Francescani Osservanti, e Gesuiti. Gli *Agostiniani* avevano tre conventi formati e due ospizi. I conventi erano a Candia (15 Padri), Canea (4-5 Padri), Retimo (6-7 Padri); gli ospizi erano a Candia (1 Padre) ed a Sitia (1 Padre). I *Domenicani* avevano due conventi, a Candia (10-12 Padri), Canea (16-18 Padri) ed un ospizio a Retimo (2 Padri). I *Francescani Osservanti* avevano 11 conventi: 2 a Candia (40 Padri; nell'altro 6-8 Padri), 2 a Canea (12 Padri; nell'altro 5-6 Padri), 2 a Retimo (6-7 Padri in ciascuno). Gli altri conventi erano in campagna, uno « alle Caresse » (8-10 Padri), un altro alla Messana (2 Padri), un terzo a Varsamachia (2 Padri), un quinto nel territorio di Retimo (2 Padri), ed il sesto nel territorio di Sitia (2 Padri). Due Padri *Gesuiti* si trovavano a Candia.

I Monasteri di monache erano 4: a Candia 3 cioè le Domenicane a S. Caterina, le Benedettine a S. Giorgio, le Suore

di S. Girolamo (Francescane?) a S. Girolamo. A Canea era 1 monastero di Francescane, cioè a S. Chiara (3 monache).

Riguardo alla *popolazione cattolica,* la Chiesa ebbe i suoi fedeli soprattutto nelle quattro città Candia, Canea, Retimo, e Sitia oltre il presidio della milizia. Nei casali della campagna i cattolici non erano in gran numero, benchè non si trovasse casale senza cattolici (ordinariamente il padrone con la sua famiglia). « Onde li vescovi rurali non mancano d'anime ».

I *sacerdoti greci* dipendevano dai prelati latini, particolarmente nella materia delle scomuniche e dei matrimoni. Quelli di Candia (130) « sono del tutto sottoposti alla giurisdizione dell'Arcivescovo ». I monaci non erano sottoposti ai Vescovi latini, ma al Magistrato temporale « dal quale acciò non si sottomettano al giudice spirituale latino, sono favoriti et protetti ». Per le ordinazioni dovevano i candidati presentarsi ai prelati latini per farsi esaminare sopra la loro idoneità, e dopo averne ottenuto attestato, potevano andare a Zante dal Vescovo greco per farsi ordinare. All'esame suddetto « interviene il protopapa et protopsalte come chiamano, et dopo ammessi gl'esami, si fa che giurino di prestar obedienza al Sommo Pontefice Romano, al Serenissimo Principe di Venezia et all'Arcivescovo ».

Il numero dei cattolici della città principale del Regno di Candia, città omonima, ci consta dalla relazione [1] del canonico Angelo Syrigo procuratore dell'Arcivescovo Lorenzo Vitturi, il 1 febbraio 1592. In una popolazione di 40.000 circa la decima parte (4.000) era cattolica del rito latino. Nello stesso tempo vivevano nella città di Canea [2] 500 cattolici oltre un presidio di 400 soldati. Nel 1618 erano [3] a Canea 8.000 Greco-ortodossi e 900 cattolici (300 con domicilio stabile e 600 soldati). Nella fortezza di Suda vi erano 350 cattolici, in quella di Grabusa (Carabusse) 300, in quella di S. Teodoro 30.

Ci sono ancora conservate chiare descrizioni [4] delle chiese

[1] Conc., *Creten.*

[2] Conc., *Agien,* relazione del procuratore del Vescovo Domenico Bollani, 28 novembre 1592; già pubblicata in parte da U. Manucci, *Contributi per la storia della distruzione degli episcopati latini in Oriente nei sec. XVI e XVII. Bessarione* XXX (1914), 98-99.

[3] Conc., *Agien.*, vedi *Bessarione* XXX (1914) 100.

[4] Prop., *Visite,* vol. 5.

cattoliche nella città di Candia e della chiesa cattedrale a Milopotamo, dell'anno 1625, redatte per ordine dell'Arcivescovo Stella. Altre descrizioni dettagliate sopra le chiese cattoliche della diocesi di Canea, nel 1620, sono conservate negli archivi del Concilio, esse sono pubblicate [1] da Manucci. A Candia vi erano le chiese seguenti: la cattedrale di S. Tito, S. Caterina, (chiesa delle Domenicane), S. Girolamo (chiesa delle monache di S. Girolamo), S. Giorgio (chiesa delle Benedettine), S. Maria (chiesa dei Frati Crociferi), S. Pietro (chiesa dei Domenicani), S. Giovanni Battista (chiesa dei Minori Osservanti), SS. Salvatore (chiesa degli Agostiniani), S. Francesco (chiesa dei Minori Osservanti), S. Maria di Piazza, S. Maria Formosa (della mensa patriarcale latina di Costantinopoli), S. Giorgio (membro della chiesa di S. Salvatore), S. Paolo (giuspatronato di Dandalo), le chiese degli ospedali S. Antonio, quello « dei soldati », S. Maria Hispaniarum. Tutte queste chiese erano nella città stessa.

Nella città di Canea si avevano molte chiese: la cattedrale, alcune cappelle private nel Castello, S. Nicola (dei Domenicani), la Madonna della Misericordia (degli Agostiniani), S. Francesco (dei Francescani), SS. Salvatore (pure dei Francescani), S. Chiara (delle Chiaresse), la Madonna de' Miracoli (delle Domenicane), ed alcune altre cappelle: SS. Trinità, S. Caterina, S. Giovanni Battista, S. Rocco, S. Teodoro, ed in alcune case private e nell'ospedale.

Verso la metà del secolo XVII sussistevano ancora [2] in Candia i 3 monasteri delle monache, ma al posto delle « Suore di S. Girolamo » erano quelle di S. Chiara. Nel seminario ecclesiastico erano 6 chierici, 6 convittori secolari, nobili, e 20 altri discepoli secolari. Fuori dei canonici vi erano pochi sacerdoti. Restavano i Francescani ed i Domenicani.

Nella città di Canea vi erano [3] nello stesso tempo 10 canonicati, 4 conventi di Religiosi (Domenicani, Minori Osservanti, Agostiniani), ed 1 convento delle Domenicane (50 monache). Nei castelli Suda e Grabusa 1 Agostiniano e 1. Domenicano avevano la cura spirituale dei soldati. A varie cappelle

[1] *Bessarione* XXX (1914) 101-114.

[2] Conc., *Creten.*, relazione dell'Arcivescovo Luigi Mocenigo, 1640.

[3] Conc., *Agien.*, relazione del Vescovo Bernardo Florio, 15 maggio 1641.

esistenti nella diocesi se ne aggiungeva una nuova di S. Giorgio ad Elos dove abitavano cattolici sotto la cura spirituale di un Padre Domenicano.

Sei anni ([1]) avanti la presa turca della città di Candia lo stato della Chiesa Cattolica era soltanto in parte florido. Sei canonici vi risiedevano, « gli altri (8) si son ritirati a Venezia per vivere, essendo occupate le loro entrate dagli Ottomani ». Oltre i 6 canonici suddetti vi erano ancora in Candia 7 cappellani e altrettanti chierici. Nel seminario ecclesiastico vi erano 6 alunni. L'Arcivescovo « ha giurisditione sopra cento e venti papazi ovvero preti di rito greco, al qual sono sottoposti tanto nel personale come nel temporale, nè si possono ordinar sacerdoti, se prima non haveranno la dimissoria dall'arcivescovo, e li secolari greci quando si contraono matrimonio, sono obligati di pigliar prima licenza dalla cancelleria vescovile ». Gli Ordini Religioni erano diminuiti: quei Domenicani erano soltanto 8 (5 Padri), i Francescani 11 (4 Padri, 4 novizi), Agostiniani 4 (3 Padri), e i Cappuccini 3 in luogo dei Frati Crociferi. Le monache si erano ritirate a Venezia dopo l'invasione dei Turchi. Quattro ospedali vi erano, dei quali soltanto quello dei soldati era in buono stato economico. La popolazione della città era di 15.000 persone (compresi i soldati), fra i quali circa 2.000 erano cattolici.

Con la presa della città di Canea nel 1645 quel vescovado fu distrutto. Però l'ultimo vescovo Benzi salvò le monache dalle mani dei Turchi ([2]). A Suda, Spinalonga ed a Grabusa rimasero ancora cattolici dei quali ebbero cura i Padri Cappuccini di residenza a Suda, concessa loro dal Capitan Generale Veneto Gerolamo Battaggia; e la Congregazione di Propaganda eresse quella missione in Prefettura Apostolica. Cappuccini francesi ([3]) poterono continuare l'opera

([1]) Conc., *Creteu.*, relazione del Vescovo di Canea Giorgio Demezo, procuratore dell'Arcivescovo di Candia Quirini, 1 ian. 1663.

([2]) Vedi: *Bessarione* XXX (1914) 116.

([3]) P. Clemente da Terzorio, *Le missioni dei Minori Cappuccini*, II. Roma 1914, 263 sgg. Vedi anche la relazione del P. Custode Romano Min. Capp., dell'anno 1745, pubblicata in *Analecta Ordinis Minorum Cappuccinorum* X (1894) 158 sqq.; alcune relazioni inedite (1740, 1744, 1764, 1794) in Prop., *Arcipelago*, vol. 13: 866 sgg.; vol. 14: 73r-79v; vol. 26: 360-363v; *Scritture non riferite, Romania*, vol. 10: 456r 457v.

dei loro confratelli veneziani, dopo la totale vittoria dei Turchi, sopra la Creta intiera, a Canea, a Candia, fino alla soppressione degli Ordini religiosi in Francia verso la fine del sec. XVIII. Allora di nuovo vengono Cappuccini italiani a Canea, e nel 1833 a Candia, nel 1850 a Retimo. La sede vescovile di Candia fu ristabilita nel 1874 con residenza a Canea.

L'epoca 1600-1830 segna certamente una linea progressiva di decadenza, sopratutto dal 1645 in poi. Causa principale ne fu l'invasione turca, la diminuzione della popolazione cattolica e del clero, e la loro emigrazione (non soltanto dei soldati) per cui fu grande merito dei Padri Cappuccini l'aver salvato i resti del cattolicesimo in Creta. Anche il console francese di Canea ed il viceconsole di Candia che dettero protezione ai successori dei Cappuccini italiani ebbero parte non piccola nella conservazione della Chiesa Cattolica in Creta.

4.

Santorino.

Quale era la situazione della Chiesa Cattolica nell'isola di Santorino (Θήρα) durante l'epoca turca (1537-1822)? Su tale questione ci informano molti documenti in gran parte inediti. Difatti è conosciuto che il vescovado cattolico si conservò. Però verso la fine del sec. XVI ed il principio del sec. XVII esso era in situazione difficilissima: pochi sacerdoti (2-3), grande povertà, difficoltà riguardo ai beni ecclesiastici suscitate dal vescovo greco-ortodosso, difficoltà da parte delle autorità turche, la dispersione dei cattolici su vari punti dell'isola. Con ciò non reca soverchia meraviglia che la Chiesa Cattolica subì gravi perdite pei matrimoni misti, e che la popolazione cattolica scemò di numero (300-500) cioè formava soltanto la decima parte di tutti gli abitanti.

Come il Vescovo Antonio De Marchis riferisce [1], egli dovette andare in Costantinopoli per difendere la causa del ve-

[1] Conc., *Santorin.*, due relazioni del Vescovo Antonio de Marchi, 21 giugno 1600, una terza del suo procuratore Fra Pietro Martire de Marchi, 10 agosto 1604.

scovado cattolico (beni ecclesiastici) contro il Vescovo greco di Santorino appresso il governo turco; ed ebbe altre noie nella stessa faccenda. Ma quello che era più triste, era la defezione d'una parte dei cattolici dalla Chiesa Cattolica. « Nella detta isola vi sono cinque castelli, lontano l'uno d'altro 8, 10, e 12 miglia, nelli quali si ritrovano alcune famiglie del rito latino, et in particolare... Neborgio nel quale vi sono da 10 famiglie che saranno da 40 anime in circa, lontano dalla città (Scaro) dove resedo, 10 miglia, dove per la gran caristia de sacerdoti che hanno havuto per il passato in sino hoggidì, occorrevano alcuni casi improvisi et subitanei cioè di Confessione et amministratione d(e)lla S. Eucaristia a persone che stavano in estremis, et batizare alcune creature che morivano, e altre cose necessarie che si recercano in simili casi, et quando loro non havevano in quel instante preti latini, andavano alli greci scismatici et se servivano in ogni cosa da loro e così restavano nel rito loro greco, et in questo modo molti popoli latini sono tornati al rito greco, et io non ho altro che li detti doi preti ».

Migliore era la situazione della Chiesa Cattolica 20 anni più tardi ([1]). L'isola aveva questi 5 castelli: 1. Scaro (che era la città); 2. Apano merià; 3. Pirgo; 4. Emboriò; 5. Crohtiri.

A Scaro erano 5 chiese latine cioè la cattedrale (S. Giov. Battista) e le altre dedicate all'Annunziata, al SS. Rosario, alla Madonna e a S. Caterina da Siena (chiesa delle [12] Domenicane). Altre chiese erano a Pirgo, Emborio, Cartharatto, e fuori di Scaro. Il clero consisteva di 6 canonici e 2 beneficiati e 3 altri sacerdoti. Il duomo era parrocchia, altre parrocchie erano a Emborio, Cartharatto, e un miglio fuori di Scaro. Il numero totale dei cattolici era di 700, che si trovavano principalmente a Scaro, a Apano merià erano 40, a Pirgo 20, ad Emboriò 20 e un piccolo monastero delle Domenicane (2), a Cartharatto 100, un miglio fuor di Scaro 25. La chiesa a *(E)piskopia* e le possessioni vicine erano divise fra il Vescovo cattolico e greco-ortodosso.

Nel 1642 si stabilirono ([2]) a Santorino i Gesuiti, i soli Re-

([1]) Prop., *Visite*, vol. 1: 572r-573r; relazione di Fra Pietro Demarchis già Vescovo di Santorino, Arcivescovo di Smirne, circa 1625.

([2]) G. Hofmann, S. I., *Apostolato dei Gesuiti nell'Oriente Greco. Orientalia Christiana Periodica* I (1935) 145-6.

ligiosi che rimasero colà fino al 1773. L'opera loro era l'educazione della gioventù, le prediche ([1]) ed altri ministeri sacerdotali. Celebri sono il Padre Richard che ci ha lasciata una descrizione dell'eruzione vulcanica del 1650 e che ha composto il libro: Τἄργα τῆς πίστεως τῆς ῥωμαικῆς ἐκκλησίας (Paris 1658), ed il Padre Rosiers, traduttore di opere ascetiche in lingua greca.

Nel 1652 si contano ([2]) nell'isola circa 700 cattolici sotto il vescovo Girolamo, O. F. M. Il clero era composto di 6 canonici, 6 sacerdoti semplici, 2 Gesuiti, e 3 chierici. Le Monache Domenicane, tutte native di Santorino, erano 13. Le parrocchie erano 4: la cattedrale a Scaro, la chiesa di S. Anna a Carterado, quella di S. Caterina da Siena ad Emborio, l'altra della Madonna dell'Assunzione a Kondocori. Una cappellania era a Pirgos dove era un altare latino in una chiesa greca. Oltre le 4 chiese parrocchiali vi erano ancora 9 chiese cattoliche e 2 comuni ai cattolici e Greco-ortodossi (la Madonna del Vescovado, e S. Giovanni Battista presso Scaro).

Nel 1667 troviamo ([3]) un ulteriore progresso. Il numero dei cattolici è di 900. I Greci si mostravano ben affezionati alla Chiesa Romana. Di questa simpatia il Visitatore Apostolico Sebastiani rende autori il Vescovo Gerolamo da Padova che per 22 anni governò quella diocesi († 26 dicembre 1666), il papas Don Vittorio da Corfù, già alunno del Collegio Greco di S. Atanasio, ed i Padri Gesuiti.

Assai numeroso ([4]) era il clero secolare nel 1700; si contavano 25 sacerdoti, i Padri Gesuiti erano 3. La principale chiesa di Santorino, detta dell'Assunta nel luogo Piskopi, e comune ai cattolici e greco-ortodossi, è bene descritta così:

« La principale spettante al nostro et altro rito, è l'antiquissima chiesa dedicata all'Assuntione della Vergine Beata, situata in luogo detto Piscopi, lungi 5 miglia dal Castello di Scaro, fra le possessioni

([1]) Un documento interessante è la relazione manoscritta sopra la missione fatta a Santorino dai PP. Gesuiti nel 1730. Il documento si trova nell'archivio di S. Benedetto a Stambul, III, H 36.

([2]) Prop., *Visite*, vol. 31: 7-18r. Relazione del Visitatore Apostolico Bernardo Min. Capp., 1652.

([3]) Prop., *Visite*, vol. 32: 90v sgg. Visita Apostolica di Monsignore Sebastiani, 1667.

([4]) Prop., *Scritture riferite*, vol. 542: 168v-183v. Visita del Vescovo Antonio Giustiniani, 1700.

delli Prelati Latino e Greco, fabricata in forma di croce greca con la copolla proportionata, sostenuta da quatro colonne di finissimo marmo, insin dal tempo d'Alessio Comneno ([1]) imperatore di Constantinopoli, come si rileva da una inscritione nel idioma greco posta su la porta maestra in queste parole: " Ἀλέξιος ἐν Χριστῷ (Χῶ) τῷ Θεῷ (Θῶ) αὐτοκράτορ Ρωμαίων, ὁ Κομνινὸς καὶ πιστὸς βασιλεύς " con l'espressione del tempo, che regnò, cioè 685 (?) dalla Salutifera Incarnazione del Redentore. Di sopravia la chiesa vi sono diverse cattecumene che servivano per separatione del sesso feminino. È longa 15 e larga 8 passa, pavimentata con marmi di diversi colori. Il Sancta Sanctorum o presbiterio che vogliamo dire, è destinato con diverse colonette, pur di marmo, et intramezate l'imagini del Redentore e della Vergine Santa all'usanza greca, et in mezo dell'istesso presbiterio s'erge l'altar maggiore tutto di marmo e colonne lavorate a fogia di quelle delle basiliche di cotesta alma Città ».

Nel 1710 vi erano ([2]) 5 parrocchie: a Scaro, Emborio, Pirgo, Carterado e Fira la quale era la più recente. I cattolici erano a Scaro 424 (nel castello case cattoliche 20, fuori del castello, nei suoi confini, 60 case), a Emborio 12 (o 13); delle 3 altre parrocchie non mi consta il numero. Nel castello di Scaro erano, 5 chiese, la cattedrale, la chiesa delle Domenicane (12 monache), quella dei Gesuiti, del Rosario e quella di S. Giacomo (Iago). Fuori del castello, nei villaggi di questa parrocchia, erano 5 chiese.

Altre chiese si avevano nelle parrocchie campestri; però ad Emborio c'era la cappella latina (Madonna del Carmine) in una chiesa greca che per disposizione testamentaria del Signor Domenico Crispo era eretta in parrocchia per i Latini ed i Greci già da qualche tempo.

Il clero era numeroso: 8 canonici, 5 parroci, 13 sacerdoti, 9 chierici, ... Gesuiti.

Non può negarsi che il vescovado abbia fatto progresso. Migliore ancora, almeno relativamente, era la situazione ([3]) nel 1759.

([1]) regnò 1081-1118.

([2]) Prop., *Visite*, vol. 38: 425 sgg. Visita Apostolica di Monsignore Castelli.

([3]) Prop., *Scritture riferite*, vol. 773: 425r-432r. Visita Apostolica dell'Arcivescovo Pietro Martire de Stefani.

La *popolazione cattolica* era così distribuita:

Scaro	137	S. Niccolò (Apanomereà)	12
Merovighli	181	Pirgo	3
Fira	35	Acrotiri	7
Firostefani	114	Messarià	2
Condochori	100	Emborio	1
Carteradho	102		

Chiese cattoliche:

Scaro (castello): S. Gianbattista (cattedrale e parrocchia), S. Caterina da Siena (Domenicane), Annunziata (Gesuiti), Madonna del Rosario (cappella del Vescovo), S. Biagio (piccolo oratorio).
Merovighli: S. Gianbattista, S. Niccolò.
Firà: S. Teodoro (chiesa non ancora terminata, Gesuiti), S. Steliano, S. Sofia, S. Giov. Evangelista.
Condochori: S. Antonio da Padova (parrocchia).
Firostefani: S. Marco.
S. Niccolò: S. Giorgio.
Carteradho: S. Anna (parrocchia).
Pirgo: Madonna del Carmine.
Emborio: S. Caterina da Siena, S. Girolamo (fuori del castello), S. Basilio.
Ghonia: Assunta, chiesa comune ai Latini ed ai Greci.
Acrotiri: Madonna del Rosario.
Chiese campestri: S. Maria, S. Pelagia.

Clero:

5 canonici (3 vacanti), 4 sacerdoti, 2(?) Gesuiti (con 2 ospizi, a Scaro ed a Fira).

Verso la fine del secolo XVIII è da constatarsi una linea retrogressiva benchè di piccola misura. Vi erano soltanto 2 parrocchie ([1]) (la cattedrale che comprendeva Scaro e 4 villaggi vicini) e S. Anna, chiesa parrocchiale a Carterado per i cattolici colà). Il clero constava di 7 canonici, dei Lazzaristi

([1]) Prop., *Scritture riferite*, vol. 899: 256r-258r. Relazione del Vescovo Delenda.

(probabilmente 2), e di alcuni altri sacerdoti e chierici il cui numero non sappiamo. A Scaro erano 4 chiese (la cattedrale, quella dei Lazzaristi, quella delle Domenicane [18], e la Madonna del Rosario). « In ogni villaggio trovasi per comodo de' fedeli, una chiesa sufficientemente costrutta. Vi si trovano alcune altre chiese e cappelle ». I cattolici principali « primati » col Vescovo e clero del tempo, d'inverno abitavano a Scaro, gli altri trovavansi dispersi nei villaggi circonvicini di Scaro. Di 10.000 abitanti dell'isola 500 erano cattolici.

Dopo l'epoca turca il centro della popolazione cattolica non era più Scaro, ma Fira [1]. Colà era la cattedrale fabbricata e consacrata dal Vescovo Delenda con 5 altari. Nella stessa città erano 2 altre chiese, quella della B. Vergine Maria del SS mo Rosario (consacrata da Monsignor Delenda) e la Natività della B. Vergine (chiesa dei Lazzaristi). La cattedrale era parrocchia. Altre 6 chiese erano nei 4 villaggi dove abitavano i cattolici, 5 erano cappellanie, 1 parrocchia. a Carterado (S. Anna). Le cappellanie erano: a Condochori (S. Antonio di Padova), Firostefani (Assunta, proprietà dei Lazzaristi, e S. Marco evangelista), Merovili (S. Niccolò), e la Presentazione della B. Vergine.

Il numero totale dei cattolici era dunque di 612 dei quali 560 appartenevano alla parrocchia cattedrale, 52 alla parrocchia di Carterado. 7 canonici erano ascritti alla cattedrale, altri 11 sacerdoti secolari (ed altri 5 fuori di Santorino), 2 (?) Lazzaristi. Il Superiore dei Lazzaristi era Pègues che ha scritto una bella monografia su Santorino. La scuola unica cattolica di Santorino sotto i Gesuiti fino al 1773 fu continuata dai Lazzaristi; e serviva anche per la formazione dei chierici. Il Vescovo De Cigala aggiunse due altri maestri, dopo aver ottenuto un sussidio annuo dai superiori « primati » della comunità latina. Lo stesso Prelato formò una scuola per le fanciulle sotto la cura delle Domenicane. Egli si mostrò difensore delle scuole cattoliche contro il governo locale greco che voleva costringere i fanciulli cattolici alla frequenza delle nuove scuole del Governo greco. « Subito convocai tutti i signori primati latini, ed ottenne dai medesimi in scriptis ogni facoltà e plenaria autorità tanto sulla scuola dei loro figliuoli, quanto

[1] Prop., *Acta*, 1930: 441r-449r.

sull'educazione loro. Onde con queste armi m'opposi io solo al governo, e non lasciai nè unirsi la scuola nè essere strapazzati i primati sin da ora, e spero pure in avvenire essere tranquilli ».

Se confrontiamo le diverse date sulla Chiesa Cattolica per l'epoca 1600-1830, può dirsi che è da segnarsi uno sviluppo poichè l'aiuto dei Religiosi, Gesuiti e Lazzaristi, si mostrò salutare per la vita cattolica di Santorino. Non mancano però perdite dolorose fino alla seconda metà del secolo XVII. Un punto culminante della Chiesa Cattolica fu verso il 1750: 694 cattolici, 27 sacerdoti secolari e religiosi, circa 10 chiese ed inoltre alcune cappelle. Una gloria della Chiesa Cattolica è il monastero delle Domenicane.

Nell'isola di *Ios* (Nio) che apparteneva alla giurisdizione del Vescovo di Santorino, non si trovava più nel 1830 nè famiglia alcuna, nè individuo cattolico, ma esisteva ancora una chiesa sotto il titolo della Madonna del Carmine con una casa attigua dove abitava il vicario foraneo fino al 1813. Cento anni prima erano ancora colà dodici famiglie cattoliche, come il Visitatore Apostolico Castelli certifica (1710). Per quali cause sia avvenuta la totale cessazione dei cattolici, o per emigrazione (nel 1710 i cattolici sono descritti « quasi tutti » come francesi) o per la defezione dalla Chiesa Cattolica o per le due cause insieme, non ci consta.

G. Hofmann, S. I.

LA DATE DES PLUS RÉCENTES PEINTURES DE TOQALE KILISSÉ EN CAPPADOCE

Dans l'aimable compte rendu qu'il a bien voulu consacrer à notre deuxième album et à notre deuxième volume des *Églises rupestres de Cappadoce* [1], M. E. Weigand, examinant le problème chronologique posé par le décor de la nouvelle église de Toqale Kilissé, juge que la solution suggérée — plutôt que défendue — dans la partie actuellement parue de notre ouvrage, demande à être discutée de nouveau. C'est toute la question qui, à son avis, devrait être reprise. Et il ne cache pas qu'il inclinerait plutôt à reporter au début du XIVe siècle ces peintures qui, dit-il, « ont d'abord été datées du commencement du IXe, puis de la fin du XIe, puis du milieu du Xe ».

Nous croyons ne pouvoir mieux répondre à la bienveillante attention portée par l'éminent critique à nos travaux qu'en nous pliant à ses désirs. Accueillant donc la suggestion qu'il veut bien nous faire, nous allons revenir à ce problème qui, nous l'avouons, nous a longtemps tenu perplexe, et dont notre intention première était de réserver la solution pour la dernière partie de notre ouvrage, alors que tous les documents auront été mis sous les yeux du lecteur. Mais, comme toutes les reproductions dont nous aurons à faire état sont actuellement publiées dans nos trois albums, et que les descriptions de monuments qui restent à présenter verront bientôt le jour en un troisième volume, nous pensons qu'il n'est pas prématuré de donner une vue d'ensemble sur cette question, en ajoutant ici quelques précisions et quelques compléments aux arguments énoncés en notre précédent volume.

Mais il faut tout d'abord observer que la phrase de M. Weigand, citée un peu plus haut, risque d'égarer le lecteur, en lui

[1] *Byzantinische Zeitschrift*, t. XXXV, 1935, p. 131-135.

faisant croire qu'il y a eu, jusqu'à ce jour, sur le point qui nous occupe, une grande diversité d'opinions. En réalité, il n'en est rien.

Je ne sais vraiment si personne, parmi les critiques, s'est arrêté à l'idée émise — avec des réserves — par M. Rott, lorsqu'il proposait de reconnaître, dans le Nicéphore nommé par une inscription de Toqale Kilissé, l'empereur Nicéphore Ier (802-811) (1). En faveur d'une telle identification, l'auteur n'apportait aucun argument; et, vraisemblablement, le seul motif qui, entre les trois empereurs de ce nom, lui faisait choisir le premier, c'est qu'il était le plus ancien. Contre cette hypothèse, il n'est pas nécessaire d'accumuler les raisons: elles se présentent d'elles-mêmes à l'esprit. Nous ne pensons pas que nul, hormis son auteur, l'ait jamais prise au sérieux. Et lui-même ne paraissait pas y tenir beaucoup; car nous ne voyons pas qu'il ait cherché à la défendre quand une autre solution lui fut opposée. Donc, opinion morte aussitôt que née, dont il semble inutile de s'embarrasser.

Quant à nous, M. Weigand se trompe tout à fait s'il croit que nous avons varié sur la question de date. Nous avons pu varier sur les arguments; nous avons pu manifester longtemps notre hésitation devant une conclusion qui nous paraissait inéluctable, bien qu'elle se heurtât à de fortes objections, mais nous n'avons jamais parlé d'une époque autre que la seconde moitié du Xe siècle.

C'est la conclusion à laquelle aboutissait une première étude présentée au congrès d'Athènes, en 1912, et publiée la même année par la *Revue Archéologique* (2). Dans l'inscription invoquée par M. Rott, nous lisions, comme lui, un nom d'empereur, et nous nous efforcions de démontrer que ce ne pouvait être que Nicéphore Phocas. Depuis longtemps, nous avons abandonné cet argument. Le Nicéphore nommé dans le texte, sans aucun titre impérial, est une personne privée. Mais d'autres arguments subsistent qui, par une voie différente, mènent à la même conclusion.

Aussi est-ce à tort que M. Weigand suggère — si nous le comprenons bien — que nous avons incliné, au cours de

(1) H. Rott, *Kleinasiatische Denkmäler aus Pisidien, Kappadokien und Lykien*, Leipzig, 1908, p. 229.

(2) *Rev. Arch.*, IVe s., t. XX, 1912, p. 236-254.

ce même deuxième volume, d'abord vers la fin du XIe siècle, puis vers le milieu du Xe. C'est lui qui ne nous a pas compris.

Nous avons écrit, il est vrai, que, si l'on s'en tenait aux critères généralement admis, on devrait reconnaître, à Toqale Kilissé, des influences byzantines qui ne sauraient être antérieures à la fin du XIe siècle. Mais ces derniers mots, soulignés dans la citation qui en est faite, n'autorisent nullement la conclusion qu'on en veut tirer. Car, aussitôt après, nous ajoutions de longs développements pour montrer que ces mêmes critères peuvent être trompeurs, et nous manifestions clairement que, dans le cas présent, nous les jugions tels [1]. Pour rendre exactement notre pensée. ce n'était donc pas les derniers mots de la phrase qu'il fallait souligner, mais bien les différents verbes exprimant un *conditionnel irréel.*

Nous n'avons, à aucun instant, imaginé que des influences byzantines aient pu réellement s'exercer en Cappadoce, à la fin du XIe siècle, au lendemain de la conquête seldjoucide: toutes les vraisemblances historiques sont contraires. Et nous ne croyons pas que personne ait jamais envisagé une telle hypothèse.

Si nous regardons autour de nous, nous cherchons vainement qui aurait pu proposer la date du XIe siècle finissant. Tant s'en faut. Nous voyons nos conclusions adoptées par les meilleurs juges. M. Millet, dans ses *Recherches sur l'iconographie de l'Evangile*, place les dernières peintures de Toqale Kilissé au temps de Nicéphore Phocas (p. 76, 116, 178, 270, etc.). De même, M. Diehl, dans la seconde édition de son *Manuel d'art byzantin* (t. II, p. 574), et dernièrement dans *La Peinture byzantine*, Paris, 1933, pl. XX, XXI. M. Wulff, au second volume de son *Altchristliche und byzantinische Kunst* (p. 583),

[1] *Égl. rup. Capp.*, *t.* I, 2, p. 371-373. Notre démonstration invoquait la série encore mal classée des ivoires des Xe, XIe, XIIe siècles. Dans l'intervalle des délais imposés à notre publication, MM. Peirce et Tyler ayant prouvé que l'ivoire du Cabinet des Médailles, attribué jusqu'alors à Romain IV, appartenait à Romain II — ce qui le vieillissait de plus d'un siècle, — nous avons ajouté après coup une note pour signaler le fait et montrer combien il appuyait notre thèse. Mais est-il besoin de dire que le fait ne produisait en nous aucune conviction nouvelle? Nous y trouvions un *confirmatur*, rien de plus.

rapporte notre opinion sans élever aucune objection ([1]). Si dans un tout récent article (*Revue archéologique*, avril-juin 1935, p. 236-253), M. Bréhier ([2]) a manifesté quelques doutes, et s'il propose de renverser le rapport que nous établissons entre les décors de Tchaouch In et de Toqale Kilissé, le déplacement n'est pas considérable (et, comme on le verra plus loin, nous pouvons à la rigueur l'accepter). Mais ce n'est assurément pas lui que M. Weigand avait en vue. Aussi, quand il parle d'une datation de la fin du XI[e] siècle, il ne peut viser que notre texte, — mais notre texte mal interprété.

Ceci dit, venons-en au problème lui-même.



A considérer la composition du cycle iconographique — ne parlons ni du détail de l'iconographie, ni du style des peintures — il est manifeste que le nouveau décor de Toqale Kilissé se rattache très étroitement aux décorations archaïques de Cappadoce, tandis qu'il se distingue tout à fait des décorations plus récentes, telles qu'on les trouve dans les églises à colonnes de Gueurémé, à la triconque de Taghar, aux Quarante-Martyrs de Souvech, à Qarche Kilissé d'Arabsoun, à l'Archangélos de Djémil, et ailleurs. Dans tous ces monuments, les scènes peu nombreuses, presque toujours isolées par des encadrements, sont disposées dans un ordre qui ne tient pas compte de la suite chronologique. Les images ne racontent pas la vie du Christ, mais font ressortir les principaux mystères qui sont l'objet de fêtes liturgiques.

Tout autre est le caractère des décorations archaïques, essentiellement narratives. Les scènes nombreuses se déroulent en frises, où les sujets se suivent sans aucune séparation, formant un récit continu. Les épisodes se multiplient ; un même fait évangélique est souvent représenté par plusieurs images, qui figurent les différents moments de l'action : Rencontre de

([1]) Voir aussi les auteurs que nous citerons plus loin (p. 215, n. 2), à propos de la Dormition de la Vierge.

([2]) Dans *L'art chrétien. Son développement iconographique*, 2[e] éd., Paris, 1928, p. 155, 156, il donne comme date : « fin du X[e] siècle ».

Jésus et du Baptiste, puis Baptême de Jésus; Repas de Cana, puis Miracle de l'eau changée en vin; Reproches de Joseph à Marie, puis Épreuve de l'eau..... Ce dernier exemple nous révèle un autre trait des cycles archaïques: l'usage constant des apochryphes dans l'histoire de l'Enfance. Or tout cela, nous le trouvons dans la nouvelle église de Toqale Kilissé. Toutes les scènes que je viens de citer s'y rencontrent, et souvent en des groupements identiques à ceux des cycles les plus anciens de Cappadoce [1].

Il est inutile de reproduire ici les tableaux comparatifs publiés dans notre *Voix des monuments* (Paris, 1930, p. 247, 248-249). Le lecteur peut s'y reporter: il n'aura pas de peine à constater une proche parenté entre les cycles de la nouvelle et de l'ancienne église de Toqale Kilissé, de même qu'entre ceux-ci et ceux de Mavroudjan, de Saint-Théodore, des Saints-Apôtres, de Qeledjlar, de Tchaouch In et de Belli Kilissé.

Il est sûr qu'il n'y a pas identité absolue. Mais il faut tout d'abord tenir compte des lacunes accidentelles. Puis, en des monuments plus petits, des blocs entiers d'images ont été supprimés, comme l'on opère aujourd'hui des coupures dans un film trop long. C'est ainsi que les Miracles sont parfois absents ou très réduits. Mais l'esprit qui a présidé à la composition du cycle est toujours le même; et dans certaines parties comme l'Enfance, le choix des sujets est presque partout identique.

Il est manifeste, d'ailleurs, que l'artiste conserve sa liberté. Et ce serait trop prétendre que de vouloir toujours donner une raison de son choix. Je ne sais, par exemple, si l'on expliquera jamais pourquoi, à Toqale Kilissé (pl. 84), il a réservé à l'abside principale la fin de l'histoire de la Passion, tandis qu'il plaçait dans la prothèse la vision apocalyptique qui, ordinairement, décore le sanctuaire. Il serait vain, semble-t-il, d'établir entre ce fait et la date de la peinture un lien quelconque et, par conséquent, d'y chercher un indice chronolo-

[1] Pour les Reproches et l'Épreuve, voir fig. a, 1. Pour le miracle de Cana, voir pl. A, 2: deux figures du Christ, d'abord assis à table, puis debout pour opérer le miracle (les urnes sont sur la paroi voisine: fig. a, 1, en bas). — La numérotation alphabétique distinguera les figures et planches du présent article de celles de nos *Égl. rup. de Capp.*, auxquelles nous renverrons parfois par leur seul numéro.

gique. Car nulle autre église, en Cappadoce, à aucune époque, ne présente une disposition semblable. Libre choix du décorateur ou du donateur qui l'emploie: pas autre chose.

De même, nous ne croyons pas que l'on puisse tirer argument de quelques omissions ou de quelques anomalies dans le choix des scènes. Avec une intention qui ne se dissimule pas, M. Weigand a noté que la nouvelle église de Toqale Kilissé présente la Guérison des *deux aveugles*, tandis que l'ancienne église et Qeledjlar avaient la Guérison de *l'aveugle-né*; que, dans le cycle de l'Enfance, manquaient le Massacre des Innocents, la Fuite d'Elisabeth et la Mort de Zacharie, tandis qu'on y voyait des sujets nouveaux: Reproches de Joseph à Marie, Songe de Joseph, Mages observant l'étoile, Jésus au temple ([1]).

Il y a d'abord, dans cette énumération, des inexactitudes. M. Weigand considère comme nouveaux les sujets qui n'ont pas été recontrés dans les précédents chapitres de notre ouvrage. Mais s'il avait consulté les tableaux comparatifs signalés plus haut, il aurait vu que le Songe de Joseph est représenté à Mavroudjan, un décor dont nous avons, à maintes reprises, affirmé la très haute antiquité ([2]); les Reproches de Joseph, à Sainte-Barbe de Soghanle (pl. D, 2), église dont la date, connue avec certitude, est de beaucoup antérieure à celle qu'il voudrait assigner à Toqale Kilissé; que Jésus au temple paraît aux Saints-Apôtres, près Sinassos, église classée dans la série archaïque (v. notre t. I, 1, p. 67). Restent donc les Mages observant l'étoile: sujet qui ne peut fournir aucun argument en faveur d'une date tardive; car, sans parler des sarcophages, de l'ambon de Salonique, de la colonne de Saint-Marc et des ivoires du VI[e] siècle ([3]), nous le trouvons, traité de façon

([1]) Voir fig. a, 1, 2, où l'on a tout le cycle de l'Enfance, à l'exception du Songe de Joseph et du Voyage à Bethléem, placés sur le tympan nord entre les deux revers de la voûte (quatre premiers panneaux). A partir de la Fuite en Égypte (ici incomplète), le cycle se déroule en un longue frise tout autour de la nef (à laquelle appartiennent les deux panneaux du bas).

([2]) Par exemple, *É. R. C.*, t. I, 1, p. 39, 60. Pour toutes ces questions chronologiques, voir notre communication au Congrès byzantin d'Athènes (1930), publiée dans les *Échos d'Orient*, t. XXX, 1931, p. 5-27.

([3]) Voir la série des exemples recueillis dans E. Baldwin Smith, *Early christian iconography*, Princeton. 1918, p. 33. Outre les « early christian »,

presque identique, à Sant'Urbano alla Caffarella, dès le début du XIe siècle, et peu après à Santa Maria in Pallara, deux décorations romaines fortement influencées par l'Orient (1).

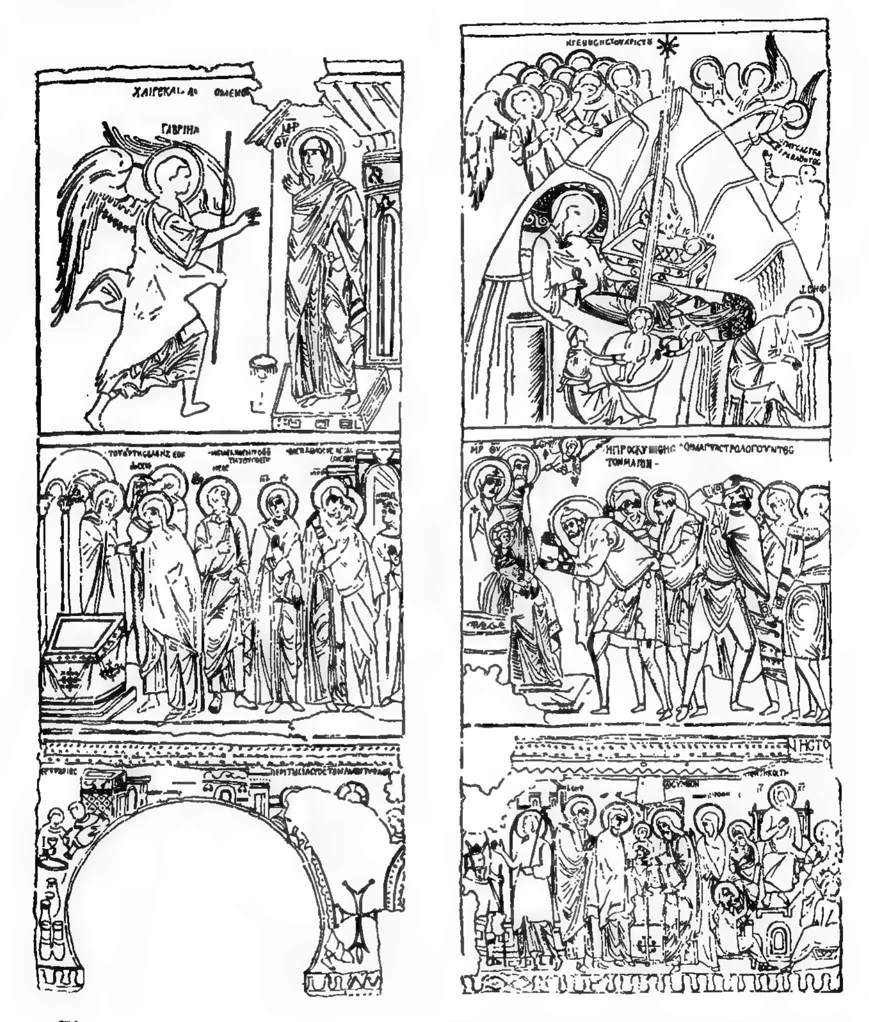


Fig a. — Cycle de l'Enfance à la nouvelle église de Toqale Kilissé.

---

il cite des exemples empruntés aux manuscrits ottoniens et d'autres qu'il appelle « italo-bizantine ». La série peut être accrue, notamment pour les monuments antiques (v. notre mémoire sur *L'ambon de Salonique*. *Memorie della Pont. Accad. Rom. di Arch.*, ser. III, t. III, 1932, p. 114).

(1) Sur ces deux décorations voir notre *Voix des monuments*, p. 238-240.

La substitution des deux aveugles à l'aveugle-né n'est pas plus probante. Je ne sais si elle a besoin d'être justifiée. Mais à qui voudrait une explication, voici celle qu'on pourrait proposer.

La scène fait partie, à Toqale Kilissé, d'un bloc de miracles (principalement des guérisons) empruntés aux synoptiques. Miracles mineurs, intercalés entre les débuts du ministère de Jésus: Baptême, Tentation, Vocation des apôtres, Noces de Cana, et les grands événements précurseurs de la Passion: Résurrection de Lazare, Entrée à Jérusalem. Ainsi, la Vie publique du Sauveur est nettement divisée en trois sections. Les faits qui remplissent la seconde sont traités sommairement, et la place même qui leur est réservée (1) accuse leur moindre importance. Leurs titres avec leurs sujets sont pris dans l'Évangile liturgique, aux semaines de Matthieu et de Luc, sans que nous ayons pu, sauf en quelques cas, rendre compte de l'ordre suivi. Rencontrant, dans ce groupe, la Guérison des deux aveugles, le peintre ne l'a pas rejetée (2). Et l'ayant admise, on comprend qu'il n'ait pas introduit la Guérison de l'aveugle-né, qui eût fait double emploi (3). Mais en d'autres décorations moins étendues, qui réduisent à un petit nombre d'événements majeurs la Vie publique de Jésus, la Guérison de l'aveugle-né s'impose en quelque sorte, car le miracle, raconté tout au long, dans un chapitre entier, est une des pièces maîtresses du quatrième évangile.

(1) En des écoinçons où les sujets ne peuvent se développer sans que les figures soient souvent entamées par le bord des arcs (v. fig. a, 1, pl. B, 1. — et pl. 70).

(2) Voir fig. a, 1, en bas, à droite.

(3) Dans le Paris. gr. 510, que nous comparerons bientôt au cycle de Toqale Kilissé, le miniaturiste n'a pas eu un tel scrupule, car il peint les deux scènes: les deux aveugles au fol. 310, l'aveugle-né au fol. 316 (v. H. Omont, *Miniatures des plus anciens manuscrits grecs da la Bibliothèque nationale*, Paris, 1929, pl. XLV, XLVI, et ici même, pl. B, 2). On ne s'en étonnera pas, car son cycle est beaucoup plus fourni, et il ne craint pas les doubles emplois, puisqu'il représente deux fois, sous des formes différentes, la Résurrection de la fille de Jaïre (Omont, pl. XXXIII, XXXVI). De même, il a la Guérison du lépreux et des dix lépreux (*Id.*, pl. XXXVI, XXXIX).

L'absence, a Toqale Kilissé, de la Fuite d'Élisabeth et de la Mort de Zacharie est un argument qui peut faire impression. Ces deux scènes — et surtout la première — sont en effet une des caractéristiques les plus frappantes des cycles archaïques cappadociens. De la Fuite d'Elisabeth, ils fournissent une dizaine d'exemples (1), alors que cette image ne se rencontre ailleurs qu'en un très petit nombre de cas: sur une eulogie palestinienne conservée à Bobbio (2), dans une peinture d'Antinoé (3). au Paris. gr. 510 (4), enfin, à une date beaucoup plus tardive, dans les mosaïques de Qahrié Djami (5). Les deux premiers exemplaires attestent l'antiquité et l'origine syro-égyptienne du motif: un point à retenir lorsqu'on étudie la formation de l'iconographie cappadocienne.

L'absence de la scène à la nouvelle église de Toqale Kilissé semble donc mettre cette décoration à part. Et de fait, nous n'avons jamais prétendu qu'elle fût à ranger purement et simplement dans la série archaïque. Nous conclurons, au contraire, à la fin de cette étude, qu'elle marque la transition entre les décors plus anciens et ceux du XI[e] siècle. Mais la seule omission de la Fuite d'Élisabeth ne suffirait pas à autoriser une telle conclusion; car la scène manque non seulement dans la plupart des petites chapelles archaïques, mais encore en des cycles étendus comme ceux de Qeledjlar et des Saints-Apôtres (6). Ce dernier nous aidera tout à l'heure à donner une explication plausible de l'omission.

Mais il convient, tout d'abord, d'observer qu'une omission ne fournit jamais qu'un argument négatif. Bien plus probante, car c'est quelque chose de positif, sera la présence

(1) Au sept qui figurent dans les tableaux comparatifs de *La Voix des monuments,* ajouter les exemplaires de Saint-Jean-Baptiste de Tchaouch In (*É. R. C.*, t. I, 2, p. 516) et de la Panagia près Sinassos (*Id.*, t. II, 1, p. 113). Peut-être la scène figurait-elle à Tavchanle Kilissé et à Qarleq (*Id.*, t. II, 1, p. 91, 185).

(2) Celi, *Cimeli Bobbiesi,* Roma, 1923, p. 47, fig. 16.

(3) V. *Diction. Arch. chrét. et Lit.*, t. I. 2, col. 2548 et fig. 791. Dans ce passage (comme dans sa source), le sujet n'est pas compris.

(4) Omont, *Miniatures,* pl. XXXII.

(5) Schmidt, *Kahrié Djami* (album joint au t. XI des *Izvjestija* de l'Institut russe de Constantinople, 1906), pl. XXXVIII, n. 99.

(6) V. *É. R. C.*, t. I, 1, p. 205, II, 1, p. 68-69.

d'une image, dont nous savons qu'elle caractérise telle époque, à l'exclusion de telle autre. Or ce nous semble être le cas de la scène fameuse de l'Épreuve de l'eau.

Cette image, dont le prototype se trouve sur les ivoires du VI[e] siècle, ne manque pour ainsi dire jamais dans les cycles archaïques de Cappadoce. Les exemples qu'ils en pourraient fournir sont innombrables Même les moins étendus l'accueillent. Voilà bien ce qui les caractérise au X[e] siècle, et non pas la Fuite d'Élisabeth.

Passée cette période, la scène disparaît. Le dernier exemple de date certaine est à Sainte-Barbe de Soghanle, aux confins du X[e] et du XI[e] siècle. On ne la retrouve dans aucun décor sûrement postérieur.

Il en est de même en dehors de la Cappadoce. Les grandes décorations byzantines du XI[e] et du XII[e] siècle ne la possèdent pas; et l'on devine que cet épisode répugnait au goût délicat des Byzantins. Plus tard, quand les apocryphes rentrent en faveur et que les scènes empruntées au *Protévangile de Jacques* se multiplient, celle-ci est soigneusement évitée. Elle ne paraît ni à Qahrié Djami — qui a cependant les Reproches de Joseph (1), — ni dans aucune des églises de Mistra. Si on la trouve exceptionnellement en Serbie, par exemple à Kalénitch, au début du XV[e] siècle, c'est par un souci de fidélité aux vieilles sources orientales dont s'inspire le décorateur (2). Le mont Athos n'en fournit qu'un seul exemple, et c'est justement à Chilandar, au monastère serbe, dans les commencements du XIV[e] siècle (3).

La conclusion à tirer de ces faits est que le monde byzantin a délibérément écarté de la décoration des églises cet

(1) Schmidt, *op. cit.*, pl. XXX, n. 86. Cette scène appartient à une partie du décor sans lacunes : il est donc certain que l'Épreuve a été omise.

(2) Voir Vlad. R. Petković et Žarko Tatić, *Manastir Kalenić*, Vršac, 1926 (Musée national de Béograde. Monuments serbes. IV), p. 87, fig. 73 (distribution des peintures dans l'église), et p. 88-89 (résumé français), où l'auteur insiste sur l'origine syrienne du cycle de Kalénitch et sur les ressemblances qu'il offre, surtout dans l'histoire de la Vierge et de l'Enfance, avec celui de Qahrié Djami : ce qui rend d'autant plus significative l'omission de l'Épreuve en cette dernière église.

(3) G. Millet, *Monuments de l'Athos.* I. *Les peintures*, Paris, 1927, pl. 78, 3.

épisode, considéré comme choquant, et que la Cappadoce, où les influences byzantines ont commencé de se faire jour un peu avant la fin du Xe siècle et ont toujours été croissant, a fini par imiter la capitale sur ce point [1].

Il paraît donc légitime de considérer la présence de l'Épreuve de l'eau à Toqale Kilissé comme un indice de date ancienne. D'autant plus que la signification de la scène est accentuée par le fait que lui est accolée l'image, extrêmement parlante, des Reproches de Joseph [2]. On ne conçoit pas ce groupe de scènes en Cappadoce, au XIVe siècle, alors que la peinture — dont les manifestations, d'ailleurs, se font plus rares — est entièrement pénétrée d'influences byzantines. Mais on comprend très bien qu'il paraisse en une époque de transition, où l'iconographie commence à subir ces influences, tout en restant attachée, de bien des façons, à ses anciennes habitudes. Ainsi, les deux images juxtaposées à Sainte-Barbe de Soghanle (pl. D, 2), sous Basile II, ne nous surprennent nullement. Mais elles nous avertissent de ne point chercher, pour Toqale Kilissé, une date trop éloignée de celle de ce monument. Conclusion qui sera confirmée bientôt par d'autres considérations.

Mais revenons à l'omission de la Fuite d'Élisabeth, que nous avons promis d'expliquer. Nous serons par là conduits à un parallèle intéressant avec un monument du IXe siècle, le Paris. gr. 510.



Souvent, dans les cycles archaïques de Cappadoce, la Fuite d'Élisabeth termine les scènes de l'Enfance, et elle est suivie immédiatement de la Vocation du Baptiste qui introduit le cycle du Baptême. Le précurseur entend l'appel de l'ange

(1) En Géorgie, pays moins accessible à l'influence de Byzance, le sujet de l'Épreuve s'est mieux conservé, bien qu'il semble avoir subi une éclipse à une certaine époque : il paraît à Anthéni (IXe-Xe s.) ; il manque à Berthoubani (fin XIIe s.) et à Mghvimé (XIIIe s. - en Géorgie occidentale) ; on le retrouve à Zarzma et Oubissi (XIVe s.). V. Ch. Amiranachvili dans *L'art byzantin chez les Slaves. Deuxième Recueil Uspenskij*, Paris, 1932, p. 112-113.

(2) Fig. a. 1 registre du milieu, où l'on a de droite à gauche : Visitation, Reproches, Épreuve.

dans cette même caverne où il s'était réfugié avec sa mère. Ainsi l'image de la Fuite sert en quelque sorte de charnière entre le cycle de l'Enfance et celui de la Vie publique. L'intention est tout à fait manifeste à l'ancienne église de Toqale Kilissé (pl. 64) et à Saint-Théodore (pl. 148), où cette scène se trouve, non point à la fin des registres consacrés à l'Enfance, mais en tête de ceux qui développent la Vie publique. Et dans le premier de ces deux monuments, on a l'ensemble suivant, fortement lié: Fuite d'Élisabeth au désert, Vocation du Baptiste dans le désert, Prédication du Baptiste, Rencontre du Baptiste et de Jésus, Baptême de Jésus.

Cette combinaison avait l'avantage de mettre une grande unité dans l'ensemble du cycle, qui se déroule sans interruption de l'Annonciation à la Résurrection et à la Pentecôte. L'artifice permet d'escamoter, en quelque sorte, la lacune d'environ trente ans que représente la vie cachée de Jésus. Mais elle a un inconvénient, qui se manifeste lorsqu'on veut fixer la place de la Présentation de Jésus au temple.

Il semble que les iconographes, comme les exégètes, aient été fort embarrassés par le problème chronologique que soulève ce mystère. La liturgie, fêtant l'Adoration des mages au jour même de Noël et, comme il convient, la Présentation quarante jours après, invitait à ne pas séparer Nativité et Adoration des mages [1]. Mais celle-ci, on l'a vu, entraîne une suite qui mène droit au Baptême.

Pour résoudre la difficulté, les iconographes ont usé de moyens divers. Le plus simple consiste à supprimer l'un des deux membres gênants: Qarabach Kilissé donne la Nativité et la Présentation, mais rien de l'histoire des mages (pl. 198); Tchaouch In (v. t. I, 2, p. 526-527) et nombre de petites chapelles omettent la Présentation. A El Nazar (pl. 40-41) et à Saint-Eustathe (pl. 38), deux églises qui ont des points communs, le décorateur prend hardiment parti contre la liturgie

[1] Dans la conception byzantine du thème iconographique, qui se montre en Cappadoce à partir du XI[e] siècle, Nativité et Adoration des mages sont réunies en un seul tableau. Encore un indice, notons-le en passant, en faveur de l'antiquité du cycle de Toqale, où les images sont séparées (fig. a, 2).

et place la Présentation aussitôt après la Nativité [1]. En général, il recule devant un tel renversement; mais son embarras est grand. A Saint-Théodore et à Belli Kilissé, il met la Présentation après la Fuite d'Élisabeth; ce qui, au premier décor (pl. 148), introduit la scène dans une partie réservée à la Vie publique, et dans le second (pl. 182), sépare malencontreusement la grotte où se réfugie Élisabeth de la même grotte où Jean-Baptiste reçoit la visite de l'ange. A Qeledjlar, autre artifice: la Vocation du Baptiste dans une grotte (pl. 48, 1) rappelle qu'Élisabeth y a cherché refuge; mais ce dernier épisode est omis: le cycle de l'Enfance se clot sur la série: Adoration des mages, Fuite en Égypte, Présentation.

Enfin, le peintre de l'ancienne église de Toqale Kilissé a trouvé le moyen le plus simple de tout arranger. Sans sacrifier la Présentation, qui lui tenait à cœur, il a évité de prendre parti entre historiens et liturgistes. Il a rejeté la Présentation hors du cycle, dans une place à part et bien en vue, à côté du sanctuaire (pl. 68, 4); et par là, il laissait jouer à la Fuite d'Élisabeth le rôle que nous avons défini.

A la nouvelle église de Toqale Kilissé, pour des raisons à lui connues, le décorateur a imaginé de prendre comme charnière, entre les deux parties du cycle, une autre scène: l'histoire de Jésus au temple à l'âge de douze ans (v. fig. a, 2, en bas). Ce qui montre bien son intention de faire de l'image une transition entre l'Enfance et la Vie publique c'est que, tout en peignant manifestement cet épisode, il lui donne le titre de Μεσοπεντηκοστή, qui fait penser à un événement beaucoup plus tardif: les enseignements de Jésus dans le temple à la fête des Tabernacles [2]. Ainsi, comme dans les autres cycles cités précédemment, nous voyons une scène de l'Enfance, la dernière, associée par un artifice aux images de la

[1] Ce qui permet, dans le premier de ces décors, de clore le cycle de l'Enfance par la Fuite d'Élisabeth et de conserver à la scène son rôle de charnière. A Saint-Eustathe, où manquent la Vie publique et la Passion, le peintre pouvait, sans dommage, adopter l'ordre suivant: Mort de Zacharie, Fuite d'Élisabeth, Fuite en Égypte.

[2] Jn, 7, 14-30. La péricope se lit au mercredi de la quatrième semaine après Pâques, ou mercredi de la Mi-Pentecôte: d'où le nom mentionné ci-dessus. Voir *É. R. C.*, t. I, 2, p. 333, n. 1, 2.

Vie publique. Il n'y a pas de solution de continuité entre les deux parties de la vie de Jésus.

Dès lors, il n'était plus besoin de recourir, pour faire la liaison, à la Fuite d'Élisabeth. Le peintre y renonçait d'autant plus volontiers que l'histoire de Jésus au temple appelait assez naturellement avant elle la Présentation. Et nous avons la suite: Adoration des mages, Fuite en Égypte, Présentation au temple, Jésus dans le temple.

Si le cas de Toqale Kilissé était unique, on pourrait douter de l'intention que nous prêtons au décorateur. Mais il en est d'autres exemples.

Aux Saints-Apôtres, près de Sinassos, un cycle certainement archaïque, apparenté de très près à l'ancienne église de Toqale Kilissé et à celle de Qeledjlar Kilissé, est ainsi construit. Le dernier registre consacré à l'Enfance comprend: Adoration des mages, Songe de Joseph, Fuite en Égypte, Présentation. Puis, au premier registre de la Vie publique: Jésus au temple [1], Vocation du Baptiste, Rencontre de Jésus et du Baptiste, Baptême de Jésus [2].

Il est intéressant de retrouver la même combinaison dans le Paris. gr. 510. Ce magnifique manuscrit des homélies de saint Grégoire de Nazianze possède une illustration extrêmement riche et variée, dont les sujets sont empruntés à des sources diverses. Mais quinze grandes miniatures à pleine page contiennent une cinquantaine de scènes évangéliques, souvent disposées sur plusieurs registres, qui sont manifestement inspirées d'un cycle assez voisin, par sa composition, des cycles archaïques de Cappadoce [3]. Dans le manuscrit,

(1) Pl. 151. 2. Ici, titre et légendes semblent empruntés à saint Luc.

(2) Voir *É. R. C.*, t. II, 1, p. 67-74.

(3) Outre les exemples qui seront cités plus loin, rappelons que ce manuscrit contient l'épisode, rare en dehors de la Cappadoce (ci-dessus, p. 199) de la Fuite d'Élisabeth au désert. Le registre est ainsi conçu : Massacre des Innocents, Fuite d'Élisabeth, Meurtre de Zacharie : un groupe d'images que l'on trouve en maint décor cappadocien. Une autre miniature présente le groupe : Crucifixion, Déposition, Mise au tombeau, également fréquent en Cappadoce. Quelques scènes très développées, tenant à elles seules toute la page, ont un caractère monumental qui peut faire croire qu'elles dérivent d'un décor d'église : ainsi la Transfiguration (Omont, pl. XXVIII ; comparer notre pl. 31, 1), la Vision apocalyptique (Omont, pl. XXV), qui n'est

l'ordre du cycle est rompu; car les tronçons en sont présentés suivant les occasions qu'offre le texte des homélies. Mais dans chacun des fragments, on doit supposer que l'ordre de la source est respecté autant que le permettent les circonstances.

Or la miniature du folio 165 (Omont, pl. XXXV) est ainsi composée:

1er registre: histoire de Jésus au temple en trois épisodes (trois temps de l'action, suivant l'habitude cappadocienne archaïque).

2e registre: les trois Tentations de Jésus au désert.

3e registre: Multiplication des pains.

Il est évident que la source comprenait, avant les Tentations, une histoire du Baptême, elle aussi en plusieurs épisodes. Le miniaturiste l'a omise parce que le texte qu'il illustrait ne la demandait pas, et peut-être la réservait-il pour une autre occasion qui ne s'est pas présentée. A la suite, la source devait avoir les « Vocations » qui occupent les deux premiers registres du folio 87v (Omont, pl. XXX, — d'où notre pl. A, 1). Ces épisodes ayant déjà figuré dans le manuscrit et n'étant pas nécessaires ici, le miniaturiste emplit le troisième registre avec la Multiplication des pains qui, dans la source, n'occupait certainement pas cette place.

Ainsi l'on verra, dans cette miniature du Paris. gr. 510, comme dans le cycle de Toqale Kilissé, l'histoire de Jésus au temple mise par manière d'introduction en tête des premières scènes de la Vie publique. Et, si notre reconstruction est juste, il faut que le cycle dont s'inspirait le miniaturiste fût ainsi composé:

histoire de Jésus au temple, en trois épisodes;
histoire du Baptême en plusieurs épisodes;
histoire de Jésus au désert: les trois Tentations;
histoire des Vocations d'apôtres et de disciples.

Cette dernière histoire, particulièrement développée, comprend dans le manuscrit: la Vocation de Pierre et André,

---

pas sans rapports avec celle de Toqale (pl. 84, 1); et surtout la Pentecôte (Omont, pl. XLIV) si semblable à celle de Qeledjlar (pl. 52, 1). D'ailleurs, il y a plusieurs sources, puisque l'on voit deux images différentes de la Résurrection de la fille de Jaïre.

Jacques et Jean, au bord du lac; celles de Zachée, de Matthieu, du jeune homme riche, et de Nathanaël (pl. A, 1).

Or tout cela ressemble beaucoup à la section correspondante du cycle de Toqale Kilissé, qui comprend:

Jésus au temple;
histoire du Baptême (en trois épisodes);
Tentation de Jésus;
Vocation de Matthieu;
Vocation des apôtres au bord du lac.

Le cycle est plus restreint, car le décorateur est limité par l'espace. Mais l'allure générale est la même, et les dernières scènes (v. pl. A, 2) sont pareilles dans leurs traits essentiels: Matthieu assis à son comptoir, les quatre apôtres, dans les deux barques vues en perspective, répondant par des gestes parallèles à Jésus qui les interpelle du bord, sont des images qui, de part et d'autre, dérivent d'un original commun.



Si nous considérons la série de ce que nous avons appelé plus haut les miracles mineurs, nous percevrons la même sorte de relation entre le manuscrit, ou plutôt entre sa source, et Toqale Kilissé. Inutile d'entrer dans le détail. Le lecteur trouvera ces scènes aux planches XXXIII, 3, XXXVI, 1, 2, XLV, XLVI de la publication de M. Omont. Le caractère en quelque sorte secondaire de ces sujets apparaîtra au fait qu'ils sont présentés en masse, plusieurs étant groupés dans un même registre, et chacun n'étant figuré que par une seule image. L'ensemble est, encore une fois, plus riche qu'à Toqale Kilissé; mais dans l'église, les représentations ont le même aspect simplifié, presque schématique, et beaucoup de sujets sont communs et traités de même façon. Citons en particulier: les deux aveugles de Jéricho assis au pied d'un arbre [1]; la main desséchée que Jésus guérit en la saisissant

[1] Dans notre t. I, 2, p. 338, nous avons dit qu'ils étaient debout : erreur provenant de ce que le bas de la peinture est détruit. Mais à juger de la hauteur des têtes, par rapport à celle de Jésus, il apparaît qu'ils étaient bien assis comme le demande le texte de Mt, 20, 30. On peut dire



1. — Vocations d'apôtres et disciples au Paris. gr. 510.



2. — Fragment de frise à Toqale Kilissé.



1. — Guérison de la main desséchée à Toqale Kilissé.

2. — Main desséchée et denx avengles au Paris. gr. 510.



1. — Annonciation et Visitation au Paris. gr. 510.



2. — Saint Jean emporté au ciel (Paris. gr. 510).



1. — Annonciation et Visitation à Sainte-Barbe.



2. — Épreuve et Reproches à Sainte-Barbe.

au poignet (pl. B, 1, 2), ce qui est contraire au récit évangélique [1]; la veuve déposant son obole dans le tronc du temple [2]; la prière de l' « archisynagogue » Jaïre, à qui répond exactement à Toqale Kilissé la prière de l'officier [3];

---

aussi que l'attitude est réclamée par la forme de l'espace réservé à la peinture. — Voir fig. a, 1, en bas, à droite (où la tête du second aveugle est restée en dehors du champ), et comparer à pl. B, 2.

(1) Dans les trois synoptiques, la guérison s'opère par une parole de Jésus ordonnant à l'infirme d'étendre la main (Mt, 9, 13; Mc, 3, 5; Lc, 6, 19). C'est ainsi que le miracle est représenté à Saint-Théodore (pl. 148, 2). Le geste que nous trouvons à Toqale Kilissé et dans le Paris. gr. 510 doit donc s'expliquer par une particularité de l'original commun.

(2) Le tronc est détruit à Toqale Kilissé ; mais à l'attitude de la femme et à la position des personnages, on reconnaît qu'il était représenté comme dans le manuscrit. Ajoutons que la draperie de la veuve (Omont, pl. XLVI, 1) est de tout point semblable à plusieurs costumes féminins de Toqale Kilissé (comparer notre pl. 88, 4).

(3) C'est ainsi que la scène doit être désignée, et non pas, comme nous l'avons fait (t. I, 2, p. 341), par les mots : Guérison du fils de l'officier ; car, dans la peinture, le fils ne paraît pas. C'est d'ailleurs ce qui correspond au titre inscrit par le peintre : περὶ τοῦ βασιλικοῦ. M. Weigand, qui emprunte le titre à M. Rott, le transcrit : περὶ τοῦ βασιλικοῦ πεδός, et il ajoute : « (bei J. fehlt πεδός, steht es nicht da?) ». Qu'il se rassure : le mot πεδός n'y est pas, — et ne doit pas y être (il faudrait : υἱοῦ). Notre copie est exacte, comme on le peut vérifier, *É. R. C.*, pl. 79. Ce que M. Rott a pris pour le mot πεδός, ce sont les premières lettres de la phrase suivante, que nous avons citée, p. 341 : πορέβου ὁ ὑό(ς) σου ζῆ.

A propos de cette image, M. Weigand nous fait une autre chicane. Le costume de l'officier étant, dit-il, κατ' ἐξοχήν la chlamyde, nous aurions dû attribuer ce vêtement au personnage, et non la pénule. Or s'il veut bien regarder la même planche, il reconnaîtra que le βᾶσιλικός porte une longue tunique, par dessus, une robe plus courte, enfin la pénule que relèvent les deux mains tendues en avant. Ce costume n'est assurément pas celui d'un officier de troupe ; mais le βασιλικός était bien plutôt un officier civil, — et juif au surplus (donc la pénule lui convient). Βασιλικός se traduirait mieux par le mot de « fonctionnaire ». Si l'usage est assez répandu d'employer ici le terme d' « officier », c'est que, dans les récits parallèles de Matthieu (8, 5-13) et Luc (7, 1-10), le suppliant est désigné comme un centurion. Rappelons d'ailleurs que beaucoup d'exégètes estiment qu'il s'agit de deux événements différents. Ainsi le R. P. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, 3e éd., Paris, 1927, p. 128-129, qui emploie tour à tour les termes de « fonctionnaire de la cour » (d'Hérode), « fonctionnaire royal », « dignitaire ». De même, dans la *Synopse* (protestante) de Larfeld (Tübingen, 1911), nous voyons distinguer les deux épisodes (p. 18, 39). Quoi qu'il en soit de cette question d'exégése, puisque le peintre, par le titre de la scène et par les

enfin le groupe qui juxtapose (mais en les inversant) les deux scènes: Résurrection de la fille de Jaïre, Guérison du paralytique. Dans la première de ces deux images, beaucoup de traits sont communs; la seconde est identique ici et là [1].

Rappelons que dans la plupart de ces miracles la figure de Jésus est représentée de la même façon: il marche vers la droite, très légèrement de trois quarts, la main droite tendue en avant dans le geste de l'allocution, la gauche tenant le rouleau. Cette attitude est pour ainsi dire de règle à Toqale Kilissé (v. pl. A, 2): il n'y a que de rares exceptions (par exemple, à la Guérison de la main desséchée). Dans le manuscrit, elle est moins fréquente; car le miniaturiste a visiblement fait effort pour éviter la monotonie. Mais elle l'emporte

---

paroles qu'il prête à Jésus, se réfère manifestement au quatrième évangile, M. Weigand a tort de parler ici de « Heilung des Sohnes des Hauptmanns », car « Hauptmann » peut traduire ἑκατόνταρχος, mais non βασιλικός. (Et dans le cas du centurion, les commentateurs estiment que le παῖς est non pas un fils, mais un serviteur).

Enfin, toujours à propos de cette même scène, M. Weigand fait un *excursus* sur les colonnes de Saint-Marc, qui ne nous a nullement convaincu. Le « regulus » — traduction inexacte, comme il le dit justement — y porte en effet le diadème; mais ce n'est point la couronne que le moyen âge occidental n'eût pas manqué de donner à un roi. C'est un bandeau assez pareil à celui qui, dans le Paris. gr. 510, orne la tête de l' « archisynagogue » Jaïre (Omont, pl. XXXVI, 2). On ne peut donc en conclure que l'artiste, se laissant influencer par le texte latin, était occidental. Une comparaison détaillée du cycle des colonnes antérieures de Saint-Marc avec les cycles cappadociens en rendrait évidente l'origine orientale.

(1) Est-il besoin de rappeler que nous parlons d'iconographie et non point de style? — Une dernière observation. Le manuscrit de Paris expliquerait peut-être une anomalie qui nous a fort embarrassé dans le cycle de Toqale Kilissé (v. t. I, 2, p. 341, n. 1). A la Guérison de l'hydropique, on aperçoit à côté de l'infirme un personnage tronqué où à demi masqué, dont la présence ne s'explique pas. Or le manuscrit représente successivement la Guérison de l'hydropique et celle des deux possédés, agités de convulsions telles que l'un d'eux ne se montre qu'à moitié. Près d'eux sont les tombeaux qu'ils habitaient. Sans être tout à fait pareil, ce groupe a quelque ressemblance avec celui de Toqale Kilissé, derrière lequel apparaît un édicule absolument semblable au tombeau de Lazare. Faudrait-il supposer que le décorateur cappadocien a télescopé les deux scènes voisines? L'hypothèse est d'autant plus plausible qu'à Toqale Kilissé l'image, placée à un angle, est coupée en deux: le titre et la figure de Jésus-Christ sur une paroi, les deux hommes sur l'autre.

de beaucoup sur toutes les autres. Et, par comparaison avec d'autres cycles anciens, nous pouvons juger qu'elle était habituelle, dans le haut moyen âge, à la représentation des miracles du Christ (1).

Nous pourrions ajouter d'autres traits, empruntés au reste du cycle. Signalons seulement, dans l'histoire de la Passion, le groupement, déjà mentionné comme une caractéristique archaïque, des trois épisodes: Crucifixion, Déposition, Mise au tombeau (2); et, à la fin du cycle, la Bénédiction des apôtres (fig. b) que l'on rapprochera de la Mission des apôtres dans le manuscrit (Omont, pl. LVI, 1).

Dans les scènes de l'Enfance, à l'Adoration le même ange volant, vu à mi corps, guide les mages groupés de façons analogues (fig. a, 2). Mais rappelons surtout l'extraordinaire ressemblance, quant à la pose et au geste, du personnage de Marie à l'Annonciation. La manière de traiter la draperie est différente; mais de part et d'autre la Vierge, debout sur un escabeau, devant la maison, est étroitement serrée dans son maphorion qui lui enveloppe la poitrine, laissant échapper la main droite près de l'épaule, dans un geste contraint, tandis que la gauche pend, tenant les fuseaux (fig. a, 1; pl. C, 1). Cette étrange attitude reparaîtra, à partir du XIVe siècle, dans les Balkans (3); mais de la trouver dans le Paris. gr. 510 interdit de la considérer comme un indice de date tardive.

(1) Voir notre *Voix de monuments,* p. 235, où nous avons comparé cette attitude du Christ avec celle qui lui est donnée dans le cycle des miracles, à Saint-Sabas, un décor romain du VIIIe siècle (exécuté par un oriental, car les légendes sont en grec). Pour le Paris, gr. 510, v. pl. A, 1, B, 2.

(2) A la Crucifixion (pl. 34, 2), la présence des deux larrons est encore un trait archaïque: on ne les retrouve plus dans les églises de Cappadoce certainement postérieures aux premieres décades du XIe siècle. Il est vrai qu'à Toqale Kilissé, ils ne sont pas crucifiés de la même façon que dans les chapelles plus anciennes (v. *Voix des monuments*, p. 240, pl. L): mais cela prouve seulement que nous sommes à une époque de transition.

(3) Quelques exemples: Gratchanitsa (1321), où le geste rappelle surtout le manuscrit (Vlad. R. Petković, *La peinture serbe au moyen âge,* I, Beograd, 1930, pl. 47, b); Saint-Paul, au mont Athos (1555), où la ressemblance est absolue avec Toqale Kilissé (Millet, *Athos,* I, *Les peintures,* pl. 190, 1); un omophorion brodé de Serrès (Kondakov, *Makedonia,* St Pétersbourg, 1909, p. 161, fig. 99); un autre, de travail byzantin, conservé à Poutna, et un épitrachélion appartenant au même trésor (Tafrali, *Le trésor byzantin et roumain du monastère de Poutna,* Paris, 1925, pl. LV, no 107, et XLVII, no 96),

Ce qui précède suffit, croyons-nous, pour montrer qu'il existe une réelle parenté entre le cycle évangélique de Toqale Kilissé et celui du manuscrit de Paris. Or ce dernier, on le sait, date du règne de Basile le Macédonien (867-886). N'est-ce pas au moins un forte présomption d'antiquité pour le premier?

***

Outre le cycle évangélique, la décoration de Toqale Kilissé comprend d'autres éléments qui invitent à des rapprochements analogues. Indiquons-les brièvement, pour ne pas trop allonger cette étude.

Une histoire de saint Basile était développée en une dizaine de tableaux empruntés au Pseudo-Amphiloque (v. notre t. I, 2, p. 358-365). Or d'autres images tirées de la même source se voient à Balkham Déréssi, dans un décor de caractère nettement archaïque (t. II, 1, p. 52-53). Et l'un des tableaux de Toqale Kilissé reparaît à Rome, parmi les rares débris conservés de l'ancienne décoration de Santa Maria de Gradellis qui date de la deuxième moitié du IXe siècle [1].

A Toqale Kilissé, les Quarante Martyrs de Sébaste tiennent une grande place dans le décor. On les retrouve à Souvech, au commencement du XIIIe siècle, dans un vaste tableau qui représente leur supplice, et où ils sont anonymes. La différence entre les deux conceptions est manifeste. Dans la première église, pas de scène historique: les figures sont isolées, distribuées entre les différentes parties du décor, et toutes sont nommées [2]. Or c'est ainsi qu'on les retrouve dans la

---

tous trois présentant la même composition, identique (ange et Vierge) à celle de Toqale Kilissé (v. *L'art byzantin chez les Slaves. Premier recueil Uspenskij*, Paris, 1930, p. 311-312); un épimanikion brodé du même trésor (TAFRALI, *id.*, pl. XLII, 2) qui ressemble surtout à la peinture de Gratchanitsa.

[1] Voir notre étude: *Histoires de saint Basile dans les peintures cappadociennes et dans les peintures romaines du moyen âge* (*Byzantion*, t. VI, 1931, p. 535-557, pl. 17-21).

[2] Voir *É. R. C.*, t. I, 2, p. 313-316. A ce propos, M. Weigand nous fait grief d'avoir cité ces noms d'après des éditions critiques de 1896 et 1897, au lieu de recourir aux *Acta martyrum selecta* de Gebhardt, 1902. Un égal souci de l'«up to date» aurait pu amener tout à l'heure le lecteur candide à s'étonner de voir citer un titre de scène d'après une publication de 1908, et non d'après la nôtre qui est datée de 1932. Ajoutons, d'ailleurs, que le

décoration archaïque de la chapelle 3 de Gueurémé ([1]), dans celle de Tchaouch In, sous Nicéphore Phocas ([2]), et très probablement à Saint-Théodore près d'Urgub ([3]).

A la conque de la prothèse, Toqale Kilissé présente l'image de la Vision apocalyptique, qui est, on le sait, une des caractéristiques les plus constantes des décorations archaïques de Cappadoce, alors que, dans les églises plus récentes, lui est substituée l'image de la Déisis. Il est vrai que la composition n'est pas tout à fait conforme au modèle ordinaire. Les quatre Animaux manquent aux coins du siège, et par conséquent nous ne les voyons pas désigner ici par les quatre participes empruntés au Trisagios ([4]). Mais ces participes paraissent néanmoins dans le décor, appliqués à d'autres figures (v. t. I, 2, p. 323-324). De ces différences, on conclura seulement que

cas n'est pas unique. Il est facile de se rendre compte que M. Weigand nous a lu en ayant toujours le livre de M. Rott à la main, ce qui l'a parfois égaré. Ainsi parle-t-il quelque part, d'après cet ouvrage, d'une Ainaly Kilissé qui serait la « Schwesterkirche » de l'église que nous avons désignée du nom de Saint-Jean-Baptiste, et il en tire une confirmation de la haute antiquité que nous avons cru pouvoir attribuer à cette dernière. En réalité, il s'agit d'un seul et même monument, comme il ressort de notre note 1, t. I. 2, p. 511. (Nous ne savons sur quelle autorité se fonde le nom donné par M. Rott à cette église : nous l'avons entendu appliquer à un monastère assez distant). De même, aurait-on pu avantageusement laisser de côté ce que notre devancier a dit de la date de Toqale Kilissé : n'a-t-il pas été jusqu'à écrire que les peintures de l'ancienne église (cette dénomination est nôtre sont les plus récentes ? — une idée contre quoi tout proteste. Au cours de nos deux premiers volumes, nous n'avons pas jugé opportun de relever ni de justifier toutes nos divergences avec une publication dont le caractère hâtif sautait aux yeux. Il semblait que les documents présentés parlaient d'eux-mêmes. D'ailleurs, nous n'aurions pas voulu paraître abuser des avantages que nous donnait un contact prolongé avec les monuments de Cappadoce. Mais puisque nous voyons cette même publication servir de pierre de touche pour contrôler la nôtre, il ne sera peut-être pas inutile d'avertir que, soit pour les copies de textes, soit pour la composition des cycles, soit pour l'interprétation des scènes moins communes, celui qui se fie au livre de M. Rott est exposé à se tromper à peu près une fois sur deux.

([1]) Voir *É. R. C.*, t. I, 1, p. 142-143 et t. I, 2, p. 600.

([2]) *É. R. C.*, t. I, 2. p. 522-523, 528-529.

([3]) *É. R. C.*, t. II, 1, p. 25-26. Il ne reste qu'une dizaine de martyrs, mais il semble que le groupe ait, encore une fois, été peint en entier. L'église de saint-Théodore appartient à la série archaïque.

([4]) Sur ces participes, voir notre *Voix des monuments*, p. 250 259.

Toqale Kilissé n'est pas à mettre absolument sur le même plan que les décors archaïques. Monument marquant une époque de transition, avons-nous dit. De même, à l'abside de Sainte-Barbe de Soghanle, sous Basile II, trouve-t-on une Vision apocalyptique quelque peu anormale: les personnages d'Adam et d'Ève y sont introduits; et l'on voit bien les quatre Animaux, mais non point les quatre participes (1).

Autre indice. Dans les décors archaïques, le peintre se plaît à répandre à profusion les figures en médaillons: il en garnit le sommet des voûtes et le revers des arcs, où il les enchaîne dans un entrelacs. Dans les églises à colonnes, les médaillons se font tout à fait rares; et s'ils paraissent, ils n'ont plus d'encadrements: ils sont isolés et ne forment pas de chaînes. Au revers des arcs, des figures en pied ont pris leur place.

A Toqale Kilissé, on voit déjà des figures en pied aux douelles des arcs devant le sanctuaire (v. pl. B, 1). Mais dans tout le reste de la décoration, les médaillons sont encore très

(1) A propos de cette image, M. Weigand revient à une idée qui lui est chère: les quatre Animaux, dans les absides cappadociennes et dans l'Orient grec en général, n'ont rien à faire avec les quatre évangélistes; ce sont des créatures angéliques, rien de plus; pour y voir autre chose il faudrait des raisons fondées sur les textes littéraires ou épigraphiques. Mais un fait, semble-t-il, suffit à renverser tout cela. Les quatre Animaux, dans les absides de Cappadoce, tiennent toujours le livre à la main. Donc, sans prétendre que le peintre ait voulu proprement figurer sous leurs traits les évangélistes, on doit reconnaître qu'il n'ignorait pas ce symbolisme; bien plus, qu'il avait l'intention expresse de le rappeler. Il en est de même de la mosaïque de Hosios David, à Salonique, au sujet de laquelle M. Weigand a tout d'abord, et à plusieurs reprises, exprimé la même idée (v. les références qu'il donne à la *B. Z.*). Si l'on se reporte à la photographie publiée dans *Byzantion,* t. VII, 1932, f. p. 346, on verra que, dès le Ve siècle (cf. *ibid.*, p. 333-338), dans la Vision apocalyptique, les quatre Animaux portaient le livre. Pour une époque plus tardive, XIVe siècle et suivants, on a une preuve encore plus précise dans la série des voiles brodés, connus sous le nom d'«épitaphios», qui portent en général aux quatre angles les figures des quatre Animaux, souvent anonymes, quelquefois désignés par les quatre participes, souvent par *les noms des évangélistes*. Exemples de cette dernière série: épitaphios de Salonique (MILLET, *Bull. de Corr. hell.*, t. XXIX, 1905, p. 259 sq., pl. XIV), d'Ochrida (KONDAKOV, *Makedonia,* pl. IV), de Dochiariou à l'Athos (KONDAKOV, *Pamjatniki Christianskago iskusstva na Afonje*, St. Péterbourg, 1902, pl. XLII), de Iaroslav (*ibid.*, pl. XLIV). Un épitaphios de Poutna, de l'an 1516, porte à la fois les quatre participes et les noms des évangélistes (TAFRALI, *Le trésor de Poutna,* pl. XXIII).

nombreux. Toutefois, ils n'ont plus d'encadrements. Et par là encore nous devinons le caractère en quelque sorte intermédiaire du monument [1].

La même conclusion se tire de l'examen des titres, légendes et inscriptions. La forme des caractères est encore sobre et ressemble à celle de l'époque archaïque. Elle est exempte des fioritures qui commenceront à paraître dans les églises à colonnes et se développeront plus tard. On trouvera bientôt, dans notre troisième volume (chap. XXV, III, inscr. 165-167), les facsimilés de trois textes d'Orta Keuy, datés de 1293. Qui voudra les comparer au facsimilé de la grande inscription de Toqale Kilissé (t. I, 2, p. 305) aura, croyons-nous, l'évidence que cette dernière ne peut être du XIV[e] siècle [2].

De même, l'orthographe ne diffère pas notablement de celle qui domine à l'époque archaïque. En particulier, la distinction entre les deux groupes υ, οι et ι, η, ει est généralement maintenue. Qu'il nous suffise de renvoyer sur ce point au relevé de notre t. I, 2, p. 374-376.



Si nous considérons, non plus l'ensemble du décor, mais le détail de l'iconographie, il est incontestable qu'un certain nombre de traits apparaissent, étrangers aux habitudes de la peinture cappadocienne archaïque. Mais quelques-uns, que nous venons de relever en passant [3], nous ont ramené à des sources qui, pour être étrangères à la Cappadoce, n'en sont pas moins anciennes. D'autres nous ont toujours paru manifester une influence byzantine, et nous l'avons dit dans notre

[1] Pour juger du choix des figures de saints à Toqale Kilissé (ils sont plus de cent), et pour le comparer à celui qu'on trouve dans les autres églises, il faudrait un pointage minutieux que nous réservons pour le moment où nous dresserons les tables générales de l'ouvrage. Voir toutefois ce que nous disons, t. I, 2, p. 381, des saints et groupes de saints caractéristiques des églises archaïques et des églises à colonnes, et comparer avec la liste de Toqale Kilissé (*ibid.*, p. 313-322).

[2] Inutile de démontrer que cette inscription est contemporaine des peintures : même type de caractères que dans les légendes de scènes.

[3] Geste de la Vierge à l'Annonciation, main desséchée, deux aveugles.

ouvrage (t. I, 2, p. 371). C'est ainsi que le Baptême est byzantin, non cappadocien; mais il ressemble bien plus aux Baptêmes byzantins du XI[e] siècle qu'à ceux du XIV[e]. De même les autres scènes où, comme à l'Ascension, l'influence byzantine se manifeste par une plus grande recherche de la vie et du mouvement, restent-elles beaucoup moins agitées et complexes qu'on ne les verra plus tard à Mistra ou dans les Balkans.

Quelques traits ont paru à M. Weigand s'opposer à nos conclusions, par exemple l'anneau que porte saint Pierre à l'Ordination des diacres (v. pl. 94). Il est vrai, comme nous l'avons dit (t. I, 2, p. 355, n. 1), que Michael Cérulaire repochait aux Latins l'anneau de leurs évêques; et depuis, le grief a été constamment répété par les Grecs et inséré dans les catalogues d' « hérésies des Francs » [1]. Mais si l'on veut trouver dans ce menu détail un indice chronologique, il sera bien plutôt en notre faveur. Car on comprend que l'anneau ait été donné à saint Pierre avant Cérulaire, à une époque où cet objet pouvait être considéré comme une caractéristique innocente de l'épiscopat latin [2]; mais il est beaucoup moins admissible que le fait se soit produit plus tard, alors que le port de l'anneau était devenu pour les Grecs « une hérésie ».

Nous n'insistons pas sur la cuiller avec laquelle saint Zosime donne la communion à sainte Marie Égyptienne. Car, outre que la peinture a peut-être été retouchée [3], il n'y a pas là un indice chronologique certain. La cuiller eucharistique a été connue en Syrie au moins depuis le IX[e] siècle; nous ne savons pas exactement quand elle a pénétré à Constantinople, et il est très possible que la Cappadoce l'ait reçue avant la capitale [4].

M. Weigand insiste sur les anges volants et affligés de la Crucifixion. Il nous approuve d'avoir, à ce propos, prononcé

(1) Voir le catalogue publié tout récemment, d'après un manuscrit de Bruxelles, du XIII[e] siècle, dans *Byzantion*, t. X, 1955, p. 101-104: Αἱ τῶν Φραγγῶν αἱρέσεις.... ιβ' Φοροῦσι δακτύλιον οἱ ἐπίσκοποι.

(2) L'intention du peintre semble donc être simplement de désigner saint Pierre comme chef de l'église romaine. Il serait sans doute exagéré d'en conclure que la peinture fut exécutée à une époque de paix entre les deux églises; mais cela parait exclure une époque de lutte ouverte.

(3) Voir l'observation notée t. I, 2, p. 604 (addition à p. 325).

(4) Voir *É. R. C.*, t. I, 1, p. 256, n. 2 et t. I, 2, p. 325, n. 3.

le nom de Giotto. Un autre critique, avec plus de raison peut-être, nous blâmerait de ce rapprochement imprudent; car il y a loin, sous le rapport du pathétique, de la peinture de Toqale à celle de l'Aréna. Tendance commune, dont la manifestation s'ébauche ici, tandis que là elle éclate avec splendeur: voilà ce que nous voulions dire. Mais nous ajoutions aussitôt (t. I, 2, p. 345, n. 5) une série d'exemples pour montrer que cette tendance remontait à une époque ancienne c'est ce qu'il eût fallu retenir, plutôt qu'un nom propre jeté en passant. Maintenant que notre troisième album est publié nous pouvons renvoyer le lecteur à la très archaïque Crucifixion de Mavroudjan (pl. 175. 1, 176, 1), où l'on voit deux anges volants fondre du ciel, d'un mouvement hardi. La peinture est maladroite et l'exécution grossière, mais l'allure est la même qu'en des œuvres postérieures à Toqale Kilissé [1]. Encore un indice qui ne saurait être donné pour sûr et précis.

Nous avons été plus embarrassé par l'iconographie de la Dormition de la Vierge, et nous ne faisons pas difficulté de reconnaître qu'il y a là une objection sérieuse, la plus forte, en somme, qu'on puisse nous opposer. Mais une remarque préliminaire s'impose. Les origines de la représentation de la Dormition sont encore fort obscures, et il ne semble pas que deux études récentes soient parvenues à élucider pleinement le problème [2]. Dans l'art byzantin, l'iconographie de la Dormition est définitivement constituée au XIe siècle; mais un tel résultat ne peut être que l'aboutissement d'une évolution assez longue. Il n'est donc nullement impossible que la composition ait déjà reçu, dès le siècle précédent, une partie des éléments qui devaient la caractériser. De fait, on en cite, en dehors de Byzance, des exemples attribués au Xe siècle [3].

[1] Par exemple à la Péribleptos de Mistra (Millet, *Monuments byzantins de Mistra*, Paris 1910, pl. 117, 2, 122, 3).

[2] L. Wratislav-Mitrovic et N. Okunev, *La Dormition de la Sainte Vierge dans la peinture médiévale orthodoxe* (*Byzantinoslavica*, t. III, 1931, p. 134-180, XIX pl.). V. Vătășianu, *La « Dormitio Virginis ». Indagini iconografiche* (*Ephemeris Dacoromana*, t. VI, 1935, p. 1-49). Notons qu'aucun de ces auteurs ne proteste contre la date que nous avons assignée à la Dormition de Toqale Kilissé.

[3] V. Vătășianu, *op. cit.*, p. 23-24. P. 28, fig. 5, on verra une miniature d'un manuscrit latin du Xe siècle, où les influences orientales sont ma-

Mais ce ne sont que des compositions réduites, où l'on devine les tâtonnements de l'artiste cherchant sa voie.

La difficulté présente vient de ce qu'à Toqale Kilissé nous trouvons un vaste tableau, très complexe et parfaitement ordonné, qui surprend à la date que nous croyons devoir lui attribuer (1). A première vue, il semble postérieur à celui du Qouchlouq de Qeledjlar (pl. 60, 3). En fait, ce dernier reproduit un type moins évolué, donc plus ancien. Mais on sait que la chronologie des monuments ne répond pas toujours à la chronologie des types.

M. Weigand note, en invoquant l'autorité de M. Grabar, que la venue des apôtres sur les nuages, à la Dormition, ne paraît dans l'art byzantin qu'à partir du XIVe siècle. Et il rappelle à ce propos, non sans forcer notre pensée, que d'après nous le décor de Toqale Kilissé dépendrait, sous le rapport de l'iconographie et du style, de l'art de la capitale. Il y a dans cette affirmation une exagération manifeste, suffisamment réfutée par tout ce qui précède. Nous avons parlé d'influences byzantines; mais nous avons toujours maintenu qu'elles n'étaient pas seules à s'exercer, et qu'à bien des égards ce décor reste cappadocien.

Si donc il était démontré que jamais, avant le XIVe siècle, l'art byzantin n'a connu le motif des apôtres portés sur les nuages, et si d'autre part — comme il semble bien qu'il faille l'admettre — le décor de Toqale Kilissé est antérieur au XIVe siècle, la seule conclusion à tirer serait que la Cappadoce n'a pas reçu ce motif de Constantinople, mais que l'emprunt s'est plutôt fait en sens inverse.

Toutefois, je doute que la conclusion s'impose. Et l'on peut se demander si la découverte de monuments nouveaux n'amènera pas un jour M. Grabar à modifier son opinion. Il a montré parfaitement par quelle voie ce motif d'origine hel-

nifestes (anges aux mains voilées, types des apôtres). Or il est intéressant d'y trouver, dans un fond d'architectures, des pilastres peints (cannelés et torse) qui rappellent étrangement ceux de Toqale Kilissé (comparer nos fig. 54, 55, t. I, 2, p. 503, 510).

(1) Il ne peut être question de dates différentes pour la Dormition et le reste du décor. — La position et l'état de conservation de la scène n'ont permis de produire qu'une photographie incomplète et peu lisible (pl. 83, 1); mais voir la description, t. I, 2, p. 357-358.

lénistique a dû pénétrer dans l'art chrétien d'Orient. Pour la question de date, son raisonnement s'appuie sur les monuments actuellement connus et sur cet axiome que « depuis des siècles, Byzance avait banni la représentation des nuages » ([1]). Mais on peut lui opposer au moins trois miniatures du Paris. gr. 510: à la Vision d'Ézéchiel, la main divine sort des nuages ([2]); au sujet intitulé « la Rédemption », le Christ sous la forme angélique apparaît entre deux groupes d'anges au-dessus des nuages ([3]); enfin — et ce dernier exemple vient ici bien à propos — à la mort des douze apôtres, saint Jean est transporté au ciel par deux anges, et il n'est pas douteux que l'artiste ait voulu envelopper le groupe d'un nuage. (Pl. C, 2). Dans cette image, naïve et gauche, ne trouvons-nous pas, dès le IXe siècle, un embryon du motif qui nous occupe? Déclarera-t-on impossible qu'il se soit développé au siècle suivant, sans attendre le XIVe? ([4]).

***

Resterait à traiter la question du style et de la manière. Mais il semble qu'elle a été suffisamment agitée dans notre

([1]) A. GRABAR, *Le peinture religieuse en Bulgarie*, Paris 1928, p. 276.

([2]) OMONT, pl. LVIII. P. 31, il précise: « nuages bleus au milieu d'un ciel teinté de rose ».

([3]) OMONT, pl. XLIII. Pas d'hésitation possible, car l'image traduit les paroles: καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ τῶν νεφελῶν κτλ. Notons en passant que cette miniature doit être rapprochée du célèbre relief de la porte de Sainte-Sabine et de l'ampoule de Bobbio (cf. *Riv. di Arch. crist.* IV, 1927, p. 134) dont elle pourrait bien donner le sens.

([4]) Pour en finir avec les chicanes, un mot sur le personnage de Tchareqle Kilissé qui présente la croix à l'adoration de trois suppliants. Nous l'avons appelé Jésus-Christ (t. I, 2, p. 457), car la silhouette du visage (soigneusement gratté) est celle qui caractérise le Sauveur: longue chevelure, divisée en deux sur le front et retombant sur les épaules; visage ovale; barbe courte, en pointe. Le costume est: tunique et himation. M. Weigand conteste l'identification, parce qu'il n'y a ni le nimbe crucigère, ni les sigles $\overline{IC}$, $\overline{XC}$. (Mais ne seraient-elles pas remplacées par les mots: ὁ τήμιος σταβρός?) Il a peut-être raison. Mais il se trompe assurément lorsqu'il propose de voir là l'empereur Héraclius. Si le personnage n'est pas Jésus-Christ, c'est un prophète ou un apôtre. Probablement Simon de Cyrène, qui a été compté parmi les soixante-douze disciples, et qui, ayant aidé le Christ à porter la croix, lui est subsitué ici pour la présenter à l'adoration des fidèles.

ouvrage, et nous pouvons nous borner à renvoyer à notre t. I, 2, p 366-373.

Attirons seulement l'attention sur un singulier contraste que présente Toqale Kilissé. En effet, s'il est vrai que les proportions des personnages, leurs attitudes, le traitement



Fig. b. — Bénédiction des apôtres à Toqale Kilissé.

des draperies et du nu inclineraient plutôt à rabaisser la date de ce décor; par contre, la facture des visages rudes et énergiques invite à la reculer, car elle fait penser aux gouaches vigoureuses de manuscrits anciens, comme le Cosmas Indicopleustès du Vatican ou le Paris. gr. 510 [1]. Il y a là un indice d'antiquité qu'il ne faut pas négliger.

D'autre part, nous rappelons ce que nous avons dit au commencement de cette étude: que les récentes recherches,

C'est d'autant plus vraisemblable qu'à la scène du Portement de croix, peinte à la voûte (pl. 130, 1), Simon de Cyrène est figuré seul, sans Jésus, et qu'il lui ressemble.

[1] Voir surtout nos planches 90 (aquarelle de M. E. Mamboury) et 91-94 (sépias de M. T. Ridolfi), reproductions fidèles de détails à grande échelle.

tendant à remonter de plus d'un siècle toute une série d'ivoires byzantins, — dont plusieurs offrent avec la manière de Toqale Kilissé de singulières analogies, — diminuent notablement la valeur que l'on attribuait autrefois à certains critères stylistiques.

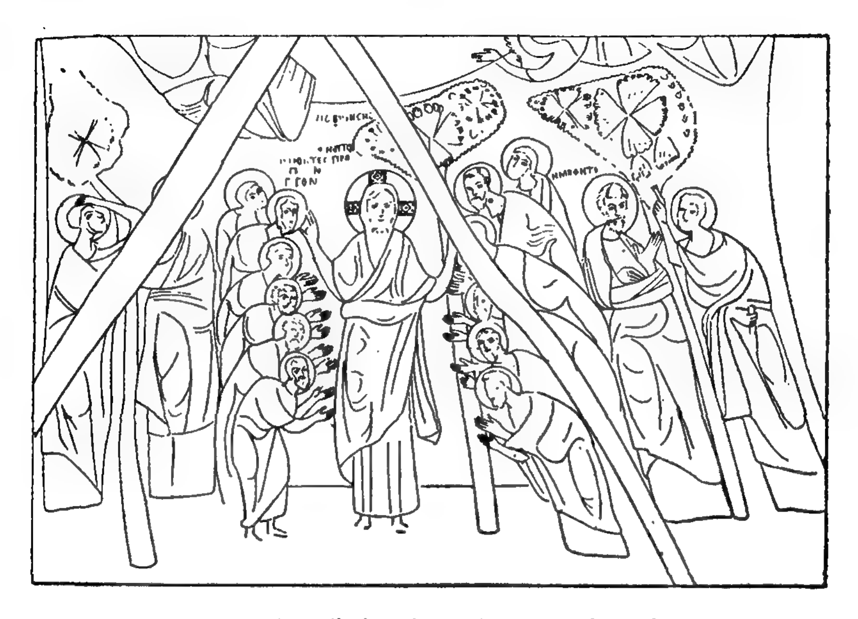


Fig. c. — Bénédiction des apôtres à Tchaouch In.

D'ailleurs, un fait est assuré: c'est que Toqale Kilissé n'est pas seule en Cappadoce à présenter des formes élancées et souples, des mouvements nobles ou vifs, des têtes menues, des draperies légères, à longs plis minutieusement traités. On retrouve tout cela — rendu avec beaucoup moins de bonheur — en deux autres décors exactement datés: celui de Tchaouch In, sous Nicéphore Phocas, et celui de Sainte-Barbe de Soghanle, sous Basile II. Comparer, par exemple, les deux images de la Bénédiction des apôtres à Toqale et à Tchaouch In (fig. b, c), où l'on remarquera non seulement des compositions identiques [1], mais aussi les mê-

[1] Dans chaque image, les apôtres debout aux extrémités de la scène appartiennent en réalité au groupe des spectateurs de l'Ascension peints sur l'autre revers : ils regardent Jésus emporté au ciel par les anges.

mes proportions dans les figures animées, la même noblesse dans le geste du Sauveur, une véhémence presque égale en certains apôtres, le même usage de la perspective inverse. Pour Sainte-Barbe, il suffit de rapprocher la planche D et les images de Toqale reproduites plus haut: manière beaucoup plus maladroite, mais au fond même idéal. On ne saurait donc invoquer ces traits de style comme un argument irréfutable pour abaisser la date de Toqale Kilissé — surtout jusqu'au XIVe siècle.

De tout ce qui précède il résulte, croyons-nous, que cette dernière date ne peut être sérieusement envisagée. Sans compter l'étrangeté d'un système qui mettrait le chef-d'œuvre de la décoration cappadocienne — un chef-d'œuvre empreint d'influences byzantines — à une époque où la Cappadoce, définitivement ployée sous le joug musulman, avait perdu presque tout contact avec Byzance, une quantité de rapprochements développés aux pages précédentes poseraient des problèmes insolubles.

Il apparaît au contraire, à l'évidence, que Toqale Kilissé constitue avec Tchaouch In et Sainte-Barbe de Soghanle un groupe intermédiaire entre les décors archaïques et ceux des églises à colonnes de Gueurémé. Entre les trois monuments de ce groupe, les ressemblances ne sont pas seulement dans la manière, mais aussi, pour Tchaouch In, dans l'ensemble de la disposition et dans la composition de beaucoup de scènes, pour Saint-Barbe, dans un certain nombre de traits iconographiques. Il faut donc admettre qu'ils sont tous trois à peu près de même époque.

Cette conclusion est admise, croyons-nous, par M. Bréhier dans l'article récent cité ci-dessus (p. 194); et nous ne pensons pas qu'elle puisse être contestée. Mais il semble qu'on est en droit de préciser davantage.

Quelques indices permettent de soupçonner, à Sainte-Barbe, des imitations de Toqale Kilissé. Ainsi, le groupe des deux scènes: Annonciation et Visitation est très semblable (sauf le geste de la Vierge, qui a pu étonner le copiste) à celui de Toqale: l'ange est identique, mais moins bien rendu; l'embrassement de Marie et d'Élisabeth est aussi étroit, et de part et d'autre la servante est en quelque sorte escamotée

(v. pl. D, 1 et fig. a, 1). L'imitation apparaît mieux au panneau suivant, où l'on reconnaît qui a copié (v. pl. D, 2 et fig. a, 1). Dans les deux églises, l'Épreuve de l'eau est à gauche, les Reproche de Joseph à droite. A Toqale Kilissé, cette disposition se justifie par le fait que l'Enfance est distribuée, de chaque côté de la voûte, sur deux registres superposés qui doivent se lire à la manière *boustrophédon*. On a donc la suite normale: Annonciation, Visitation, Reproches, Épreuve, — tout comme, sur le revers d'en face, on a: Nativité, Mages observant l'étoile, Adoration des mages. A Saite-Barbe, où tout se déroule sur un seul registre, la suite est contraire à l'ordre chronologique: Annonciation, Visitation, Epreuve, Reproches. Maladresse qui trahit l'imitation.

On placera donc Toqale Kilissé avant Sainte-Barbe.

De même pour Tchaouch In. M. Bréhier a reconnu la très étroite parenté de ces deux décors. Toutefois, il se demande si la relation n'est pas inverse de celle que nous indiquons, et si ce ne serait pas Toqale Kilissé qui aurait imité Tchaouch In ([1]). Cette thèse, au fond, ne diffère pas beaucoup de la nôtre; et si quelqu'un veut absolument s'y tenir, nous n'insisterons pas. Mais il nous sera permis de rappeler la démonstration que nous avons développée en notre t. I, 2, p. 544-548, et que nous croyons décisive. Elle se résume en ceci: à Toqale Kilissé, la disposition générale du décor s'explique par la forme complexe du monument et par les remaniements qu'il a subis; à Tchaouch In, œuvre d'une seule venue et vaisseau de forme régulière, les anomalies de la distribution ne peuvent s'expliquer que par l'hypothèse d'une imitation.

L'argument acquerra une nouvelle force si l'on considère quelques monuments dont la description paraîtra bientôt en notre troisième volume. Il y a, dans la région de Sinassos et Djémil, deux églises dont le décor présente à peu près la même disposition. C'est donc tout un groupe de décorations qui, vraisemblablement, dépendent d'un prototype commun. Et plutôt que de chercher ce prototype dans la modeste église de Tchaouch In, il est beaucoup plus naturel de supposer qu'il n'est autre que Toqale Kilissé, la plus vaste des

([1]) *Revue archéologiques*, avril-juin 1935, p. 244.

églises de Gueurémé, la plus belle aussi par son architecture et par la richesse d'un décor peint dont le double cycle n'a pas d'égal en Cappadoce.

Voilà ce qui nous a conduit à considérer Toqale Kilissé comme le modèle de Tchaouch In. et donc à en placer l'achèvement et le dernier décor vers les débuts du règne de Nicéphore Phocas.

G. de Jerphanion S. I.

POLOTZK ET LA LITHUANIE
UNE PAGE D'HISTOIRE

Dans notre article concernant l'origine de Michel Wiśniewiecki roi de Pologne, nous avons dit, que durant la longue polémique sur cette origine, furent soulevées plusieurs autres questions, ayant trait à l'histoire de la Galicie et de Polotzk.

Celle de Polotzk fut tout particulièrement étudiée par le prince J. Puzyna dans ses travaux sur les princes de Druck. Pour appuyer son hypothèse à savoir que les princes Drucki (de Druck) descendaient d'Olgerd, il avait eu recours à l'autorité de Boniecki. En effet, celui-ci admettait difficilement que Druck eût été laissé en paisible possession à ses anciens princes après la conquête de Polotzk par les Grands princes de Lithuanie.

L'histoire de l'acquisition de Polotzk par les Lithuaniens est loin d'être établie. Pas un seul témoignage contemporain ne parle de cette conquête. Des documents authentiques et des fragments de chroniques nous signalent, au contraire, avec des intervalles, il est vrai, des princes de Polotzk, de l'ancienne dynastie de Rurik jusqu'au début du XIVe siècle. Les chroniques locales de Polotzk disparurent au XVIe siècle quand Jean le Terrible envahit la Lithuanie. Il n'y a pas d'anciennes chroniques lithuaniennes. Plus tard, au XVIe siècle les historiens racontèrent l'essor prodigieux du jeune état, les gestes de ses glorieux fondateurs, Gedemin, Olgerd, Kejstut et Witold et comblèrent les lacunes historiques par des inventions ingénieuses. Ils cherchèrent des aïeux à leurs princes païens parmi les princes chrétiens de Polotzk. Ces inventions ne résistent pas à une critique sérieuse des rares données historiques que nous avons, et l'histoire de la conquête de Polotzk est précisément une de ces fables. On se servit parfois des chroniques russes pour reconstituer l'histoire lithuanienne. Mais on verra, par le fait suivant, jusqu'à quel point

ces emprunts furent maladroits. La chronique russe nous raconte que le 28-VIII-1095 il y eut une invasion de sauterelles (прузи-prousis), qui couvrirent toute la terre et allèrent vers le nord, dévorant toutes les plantes (1). Dlugosz prit ces prousis (sauterelles) pour des Prussiens et écrivit: « *Succedunt Polowcys Prutheni et 28 Augusti terras Russiae in magna multitudine ingressi vastant illas* » (2). L'historien lithuanien Stryjkowski ajouta à ces Prussiens des Lithuaniens et des Jatwiagues (3) et nous voyons de telle manière commencer les incursions lithuaniennes en Russie encore au XIe siècle, tandis qu'en réalité les chroniques russes les signalent pour la première fois presque un siècle plus tard. En 1183, racontent les chroniques, les habitants de Pskov ont eu une sanglante rencontre avec les Lithuaniens, dans laquelle ils perdirent une grande quantité du monde (4). Mais on ne voit pas dans cette brève notice de chroniques, s'il s'agissait ici d'une incursion lithuanienne ou d'une expédition des Pskoviens. La première incursion est indiquée seulement pour l'année 1196 (5), mais cette notice nous parle encore de Jatwiagues, mais non de Lithuaniens.

De tous les princes russes, ce sont les princes de Polotzk qui eurent les relations les plus anciennes avec les Lithuaniens. Le peu de notices qui nous soit parvenu, nous revèle que ces princes se servirent des Lithuaniens dans leurs querelles intestines et les employèrent souvent comme auxiliaires dans leurs expéditions contre d'autres principautés russes. Déjà en 1159 Volodar, un des princes de la maison de Polotzk chercha l'appui des Lithuaniens et se réfugia chez eux (6). Trois ans plus tard, en 1162, le même Volodar avec l'aide des Lithuaniens remporta une victoire sur Rogwolod de Polotzk (7). En 1180 (1181) on voit les Lithuaniens comme auxiliaires de Vseslav de Polotzk (8), ils prirent part aussi à l'expedition

(1) П. С. Р. Л. (Le recueil complet de chroniques russes) I, 98.
(2) Dlugosz (édition 1711) lib. IV, col. 316.
(3) Stryjkowski, *Kronika polska* (Warszawa 1846) T. I, p. 175.
(4) П. С. Р. Л., III, 18; V, 168.
(5) *Ibidem*, II (édition de 1908) 702.
(6) *Ibidem*, II, 496.
(7) *Ibidem*, II, 519; VII, 73.
(8) *Ibidem*, II, 620; Tatyszczew, III, 241.

de 1198 de Polotzk contre Novgorod [1]. En 1203 Vsevolod de Guertzike (prince de la maison de Polotzk) attaqua avec les Lithuaniens les alentours de Riga [2]. Il n'y a que la ballade d'Igor qui nous parle de conflits de princes de Polotzk avec les Lithuaniens: vers 1187 un des princes de Polotzk Isiaslav périt dans une rencontre avec eux [3]. Quant à Henri le Letton il ne parle que très vaguement d'une expédition du prince de Polotzk en Lithuanie en 1201 [4].

Certes, les princes de Polotzk, étant les plus proches voisins des Lithuaniens, durent être parfois en mésente avec eux, mais on voit dans les notices que nous avons étudiées, qu'ils furent plutôt prompts à applanir ces difficultés.

On dirait même que c'est à la suite des princes de Polotzk que les Lithuaniens prirent goût aux expéditions de pillage et de brigandage. Leurs expéditions de brigandage dont les chroniques nous conservèrent la mémoire, ne commencent à devenir fréquentes qu'à partir du XIIIe siècle [5]. Comme l'a encore observé justement Tutoraitis [6] ce n'est pas le désir de conquêtes ou d'annextions qui poussa les Lithuaniens aux incursions dans les pays voisins, mais exclusivement le désir de rapines et de butin. D'ailleurs, jusqu'à l'avênement du grand Mindowe, la Lithuanie n'était pas même en état de faire les conquêtes. Divisée en une quantité de principautés, indépendantes les unes des autres, elle ne présentait pas une puissance capable de réaliser des entreprises sérieuses. En 1215 (1219) la chronique d'Ipatiev nomme vingt principaux princes lithuaniens qui conclurent un traité de paix avec Daniel, le futur roi de Galicie, sa mère et son frère [7]. Mais le

[1] *Ibidem*, III, 24.

[2] *Scriptores rerum Livonicarum*, 1853. T. I (*Chronicon livonicum vetus*) (*Heinrici Chronicon Livoniae*) p. 83.

[3] *Слово о полку Игоревем* (ed. Peretz, 1926) p. 119.

[4] *Script. rer. Livon.*, T. I, p. 76-77.

[5] H. Paszkiewicz, *Regesta Lithuaniae* (Varsoviae 1930) T. I, p. 14-35. Il indique notamment quarante deux agressions lithuanienes de 1200 à 1234.

[6] Totoraitis J., *Die Litauer unter dem Könige Mindowe*, Freiburg 1903, p. 33.

[7] П. С. Р. Л., II (ed. 1908) p. 735-736. Les noms des princes d'après la Chronique: Jivinboud, Daviat, Dovsproung, Mindog, Vilikaïl, Erdivil, Vikont, Kintiboud, Vonibout, Boutovit, Vijeïko, Vischli, Kiteni, Plikossov, Vichimont, Ioudki, Ponkeïk, Bikshi et Liking.

nombre de tous ces princes a dû être bien plus élevé. Parfois plusieurs d'entre eux s'unissaient pour entreprendre une expédition de brigandage. Ainsi, par exemple, nous apprenons qu'en 1213 une bande de lithuaniens perdit deux de ses princes dans des rencontres avec les chevaliers [1] et qu'en 1221 périrent de même plusieurs princes lithuaniens dans une rencontre avec les allemands [2]. En 1245 dans une défaite infligée aux lithuaniens par Alexandre « Nevski », pour lors prince de Novgorod, succombèrent huit princes [3]. En 1248 les Lithuaniens, au dire de la chronique d'Ipatiev, perdirent dans une seule défaite quarante princes [4]. Les forces de chacun de ces princes ne pouvaient pas être grandes. Les bandes qui tombaient sur la Russie et la Livonie, étaient en général, comme l'attestent les chroniques, peu nombreuses. Il est vrai, qu'en 1226 les chroniques parlent de sept mille lithuaniens, qui envahirent les possessions novgorodienes [5], mais ce chiffre paraît être fort exagéré, vu les faibles forces qu'employèrent les princes russes à les battre. Les bandes lithuaniennes réussissaient dans leurs expéditions principalement grâce à leur rapidité, mais bien souvent rejointes dans leur retraite par l'ennemi, elles étaient exterminées jusqu'au dernier homme. On voit opérer parfois plusieures bandes en même temps. Ainsi Alexandre Nevski après avoir défait une grande bande de lithuaniens et revenant de Vitebsk à Novgorod, en rencontra une autre, qu'il détruisit aussi (1245) [6].

Durant la première moitié du XIII[e] siècle on ne parle que d'une occupation passagère d'un chef-lieu par les lithuaniens. Les chroniques rapportent qu'en 1239 un prince lithuanien, à la tête d'une bande, entra à Smolensk et s'y arrêta, mais que bientôt après arriva le grand prince Iaroslav II. Celui-ci expulsa les lithuaniens, fit prisonnier leur prince et remit Smolensk au pr. Vsevolod [7]. La ville de Smolensk en ce moment était presque vide; elle fut complètement dé-

(1) *Script. rer. Livon.*, I, 179.
(2) *Regesta Lithuaniae*, I, p. 27, N. 141.
(3) П. С. Р. Л., III, 54.
(4) *Ibidem*, II (ed. 1908) 799.
(5) *Ibidem*, I, 447-448; III, 42; V, 207; XV, 345.
(6) *Ibidem*, III, 54.
(7) *Ibidem*, I, 469; VII, 144; X, 115; XV, 373; XX, 158; XXIII, 77.

peuplée par la terrible épidémie de 1232 (1). D'après les chroniques de Tatyszczew on déposa, rien que dans les fosses communes, 32.000 cadavres (2); au dire des chroniques, il ne resta alors que peu de gens à Smolensk (3).

Il est certain que les princes de Polotzk durent s'entendre de bonne heure avec les Lithuaniens pour le libre passage sur leurs terres des bandes de ces derniers. Les chroniques n'en parlent pas, mais nous avons un témoignage d'un pareil accord, conclu en 1212 entre les lithuaniens et l'Ordre Teutonique. Ils obtinrent alors la permission de traverser les terres de l'Ordre pour aller piller les Estes païens (4). Comme l'a déjà justement observé H. Paszkiewicz, les princes de Polotzk avaient beaucoup de raisons de s'entendre avec les Lithuaniens (5). Les aggressions lithuanienes contre l'Ordre, qui leur a fait perdre Gercike et Kokenhausen, ne pouvaient qu'entrer dans leurs vues, de même que les excursions sur les possessions de Novgorod, avec lequel ils eurent de longs différends.

Les historiens Lithuaniens racontent que Polotzk fut conquis par Minigaïlo, dont descendait, d'après eux, le grand prince Mindowe († 1263) à la sixième génération. Narbut (dans l'édition de la chronique de Bychowiec) (6) place cet évènement sous 1192, Stryjkowski le met sous 1217 (7). Ainsi le premier laisse s'écouler soixante-et-onze ans pour six générations et le second seulement quarante-six ans, soit sept ans et demi par génération. D'autre part de telles affirmations sont contredites ouvertement par les chroniques et les chartes contemporaines, dont voici quelques passages. La chronique d'Ipatiev parle des princes de Polotzk sous 1195 (8); Henri le Letton, le chroniqueur de Livonie, nous apprend que le

(1) Goloubovski (Голубовскій, *Исторія Смоленской земли до начала XV cm.*), Kiev 1895, p. 300.

(2) Tatyszczew, III, p. 460.

(3) П. С. Р. Л,, I, 485; la chronique de Souprasl (*Супрасльв. л.*) p. 30 et 133; Tatyszczew, III, p. 460.

(4) *Script. rer. Livon.*, I, p. 177.

(5) Henr. Paszkiewicz, *Jagiellonowie a Moskwa,* T. I, p. 31 et suiv.

(6) *Kronika Bychowca* (ed. de 1846) p. 5.

(7) Stryjkowski, *opus cit.*, 239-240.

(8) П. С. Р. Л., II (ed. 1908) p. 691-693.

pr. Vladimir de Polotzk n'est mort qu'au printemps de 1216 (1); nous connaissons de même en 1222 les princes Boris et Gleb de Palotzk (2). En 1222 (ou 1223) le roi de Polotzk (*Et misit Rex de Smolensko et rex de Ploscekow et quidam alii Reges de Russia nuncios suos in Rigam*) envoya des plénipotentiaires à Riga pour renouveler le traité de paix (3). Le traité de 1229 du prince Mstislav Davidovitch de Smolensk avec la ville de Riga fut conclu conjointement avec les princes russes de Polotzk et de Vitebsk (4). En 1239 Alexandre Nevski épousa la fille du prince Briatcheslav de Polotzk (5); en 1244 ou 1245 Vassili, le fils mineur de Nevski se trouvait à Vitebsk (6), évidemment chez ses parents de Polotzk.

Les historiens modernes de Lithuanie croient en géneral, que Polotzk fut conquis par Mindove au début de la seconde moitié du XIIIe siècle, quoique aucun témoignage contemporain ne vienne confirmer une supposition pareille.

Ainsi Totoraitis, se basant sur une notice de chroniques russes (voir plus bas) arrive à la conclusion que Polotzk a dû être conquis vers 1255 par Mindove. Tout de même il ajoute qu'on ne trouve aucune indication là-dessus: « *wenn auch über die näheren Umstände der Eroberung nichts weiter bekannt ist* » (7). La notice des chroniques russes, qu'il allégue, nous révèle seulement que les Lithuaniens avec ceux de Polotzk allèrent en 1258 contre Smolensk et prirent d'assaut Voitschina (8). Cette notice nous apprend plutôt que Polotzk était encore indépendant et prit part à l'expédition comme allié ou auxiliaire des Lithuaniens. Les chroniques ne l'auraient pas énuméré en cas contraire. Vers 1266 nous rencontrons un prince Isiaslav de Polotzk et un autre Isiaslav prince de Vitebsk (9), tous deux incontestablement des Rurikides.

(1) *Script. rer. Livon.*, I, p. 198-201.
(2) П. С. Р. Л., III, 38; Tatyszczew, III, 428.
(3) *Script. rer. Livon.*, I, p. 266-267.
(4) *Собрание Госуд. грам. и догов.*, II, p. 4, N. 1.
(5) П. С. Р. Л., III, 52; IV, 34; V, 174; VII, 144.
(6) *Ibidem*, III, 54; V, 182; XV, 386.
(7) Totoraitis, *Die Litauer unter dem König Mindowe*, p. 96.
(8) П. С. Р. Л., III, 56; IV (ed. 1915) 232; V, 189; X, 142: *Придоша литва съ Полочаны къ Смоленску, и взяша Войщину на щитъ.*
(9) Bunge, *Liv, Est., u. Curländisches Urkundenbuch*, T. VI, N. 3037, p. 441-442.

Leur nom prouve déjà suffisamment leur origine: Isiaslav était un nom princier exclusivement russe. Quand un prince lithuanien parvenait à un trône russe, il gardait son nom lithuanien, devenant chrétien il recevait le nom d'un saint de l'Eglise grecque, mais jamais un nom princier russe, qui au fond n'était qu'un nom païen. Ainsi Dowmont en devenant prince de Pskov reçut le baptême et le nom chrétien de Timothée (1), mais les chroniques continuent à ne l'appeler, que Dowmont.

La vérité est qu'on peut observer vers le milieu du XIIIe siècle un grand changement qui se produisit dans les rapports entre les Lithuaniens et les princes russes, leurs plus proches voisins. Ce changement fut le résultat de l'évolution par laquelle passa la Lithuanie d'alors. Elle devint un Etat. Le grand Mindowe en est considéré, à juste titre, comme le fondateur. Cette création d'état était dictée par l'exigence des temps et Mindowe ne fit qu'accélérer et achever l'œuvre qui se préparait déjà depuis quelque temps. Déjà le père de Mindowe, dont le nom n'est pas connu, était un des plus puissants princes de Lithuanie, comme l'atteste la chronique rythmée d'Alnpeke (*Ditlebs von Alnpeke livländische Reimchronik*) (2). Avec la consolidation de l'état lithuanien les petites principautés russes, ses voisines, tombaient toujours de plus en plus sous son influence. Nous voyons ainsi à Sud-Ouest de Lithuanie les princes de Novogrodek, de Volkovysk et de Svislotch dès 1235 figurer non seulement comme alliés de Mindowe, mais plutôt comme ses vassaux (3). On peut conclure de même du traité que les princes de Polotzk et de Vitebsk signèrent vers 1266 avec les allemands (4), qu'ils se trouvaient pour lors déjà dans une certaine dépendance de la Lithuanie. On peut juger de l'influence lithuaniene à Polotzk des temps de Mindowe du fait que Towtiwil, son neveu, devint prince de Polotzk. Cet évènement a pu avoir lieu seulement après la réconciliation de Towtiwil avec son oncle et la rupture de ses rapports avec les allemands, donc vers 1258. A l'occasion de sa mort (il fut assassiné en 1263) la chronique russe l'apelle

(1) П. С. Р. Л., IV, 180, 183.

(2) Meyer, *Livländische Reimchronik,* 1876, p. 146-147.

(3) П. С. Р. Л., II (ed. 1908) p. 776. 831.

(4) Bunge, *Liv., Est., u. Curländisches Urkundenbuch,* T. VI, N. 3037, p. 441-442.

« le bon prince de Polotzk » [1]. Il était chrétien vraisemblablement depuis 1253, car il reçut le baptême à Riga [2], la chronique raconte comment il fut fêté alors par l'évêque, l'Ordre et la ville de Riga. Le gouvernement de Towtivil paraît être tout de même un évènement sporadique dans l'histoire de Polotzk. Nous avons vu qu'à Polotzk et à Vitebsk se trouvaient de nouveau des princes Rurikides bientôt après sa mort. Vers la fin du XIII[e] siècle on trouve le prince Michel Constantinovitch de Vitebsk et dans un des documents les marchands de Riga se rappellent du gouvernement de son père, le prince Constantin [3].

On ne sait pas comment Towtiwil parvint au pouvoir à Polotzk, Karamzine croyait qu'il y fut appelé par les habitants de Polotzk [4], ce qui paraît être très vraisemblable. Vers le même temps (1265) un autre prince lithuanien. Dowmont fut invité à gouverner Pskov par l'assemblée de cette ville [5] et il y régna plus de trente ans (1299) [6].

Quelques notices fragmentaires arrivent à nous éclaircir un peu les évènements d'alors. En 1263 Mindowe fut assassiné par Tronïat [7], qui s'empara de pouvoir suprême en Lithuanie. Redoutant son cousin Towtiwil. Tronïat l'invita à partager la succéssion de Mindowe, Towtiwil s'empressa de venir. Les deux princes nourrissaient en secret l'intention de se défaire l'un de l'autre. Procope, un boyar de Polotzk dévoila les plans de son maître à Tronïat, ainsi ce dernier eut le temps de prévenir son cousin en le faisant assassiner. Après le meurtre de Towtiwil les Lithuaniens exigèrent de Polotzk la remise de son fils, mais le jeune prince se sauva avec son entourage à Novgorod. Tronïat (Troïnat) placa alors à Polotzk un prince lithuanien et délivra tous les boyars de Polotzk, qui avaient accompagné Towtiwil et avaient été arrêtés lors de

(1) П. С. Р. Л., III, 58.

(2) *Ibidem*, II (ed. 1908) 816.

(3) Danilewicz (Данилевичъ, *Очеркъ исторіи Полоцкой земли до конца XIV cm*, Кіевъ 1896); *Русско-Ливон. акты* N. XLIX; Tikhomirov (Тихомирпвъ, *Торговыя и мирныя сношен. русскихъ княжествъ съ Ливоніей въ XIII в*). Ж. М. Н. П., 1876, T. V, p. 162-174.

(4) Karamzine, T. IV, p. 56.

(5) П. С. Р. Л., III, 58; IV, 50, 180; V, 192: VII, 166, 254.

(6) *Ibidem*, III, 67; IV, 46, 181-183; V, 11; VII, 182.

(7) *Ibidem*, II (ed. 1908) 806-861.

son assassinat [1]. Mais cet état de choses ne dura que tres peu de temps, tout au plus quelques mois, car bientôt après (en 1263) Troïnat fut assassiné à son tour et Woiszelg fils de Mindowe, devint grand prince de Lithuanie [2]. Il se vengea d'une manière sanglante de tous les meurtriers de son père. Au nombre de ses victimes se trouvèrent aussi plusieurs princes [3] et l'on n'entend plus parler d'un prince lithuaniem, imposé par Tronïat à Polotzk. Fervent chrétien, Woiszelg lia en même temps de bonnes relations avec les allemands [4]. Nous possédons un traité de paix conclu le 28 XII-1263 par l'intermédiaire du prince Gerden de Nalczany (prince lithuanien) entre Polotzk et Vitebsk d'un côté et l'Ordre et Riga de l'autre [5]. Ce traité donna lieu à croire que Gerden fut lui même prince de Polotzk, mais en étudiant de plus près le contenu de ce traité, on voit qu'on n'y trouve pas fondement à tirer pareille conclusion. Gerden stipule dans ce traité que Polotzk et Vitebsk, en se réconciliant avec les allemands, reconnaissent toutes les donations, faites auparavant par le prince Constantin de Polotzk à l'Ordre et il se porte pour garant de l'exécution de cet engagement. Il promet aussi que dans l'avenir ceux, qui occuperont sa place, pourvoiront au maintien de cet accord. D'ailleurs il ne s'intitule même pas dans ce traité prince de Polotzk ou de Vitebsk. Moins de trois ans après nous voyons les princes Isiaslav de Polotzk et Isiaslav de Vitebsk, qui devaient gouverner dans leurs principautés déjà depuis quelque temps, donc du vivant de Gerden. Il est très caractéristique que ces princes s'intitulent dans leur traité de commerce avec les allemands princes « par la grâce de Dieu et la volonté de Woiszelg » [6]. Ce traité ne

(1) П. С. Р. Л., III, 58; IV (ed. 1915) 224; V, 192; XX, 105; XXIII, 86.

(2) *Ibidem*, II (ed. 1908) 861; *Monum. Polon. Hist.*, II, 808; III, 133; III, 363; Dlugosz, II, 392.

(3) *Monum. Polon. Hist.*, III, 133.

(4) Meyer, *Livländische Reimchronik*, p. 164-165; *Script. rerum prussicarum*, T. II (ed. 1863) (Herm. de Wartberge) p. 45.

(5) Bunge, *Liv. Est. u. Curländisches Urkundenbuch*, VI, N. 3036, p. 440-441; Bonnel, *Chronographie*, pp. 76, 91, 92 et 239.

(6) Bunge, *opus cit.*, VI, N. 3037, p. 441-442: *„воли есьми Божией и Мольшеговой"*.

porte pas de date, mais comme Woiszelg fut tué en 1267 ([1]), après avoir remis déjà depuis quelque temps le trône de Lithuanie à son beau-frère ([2]), il a dû être conclu au plus tard en 1266. Les chroniques ont conservé quelques détails sur la lutte acharnée de Dowmont de Pskov avec Gerden. Toutes données laissent une impression ferme, que Gerden n'était pas souverain de Polotzk. Polotzk ne prit pas même part dans ce conflit. Si PROCHASKA ([3]) est d'opinion que la seconde expédition de Dowmont était dirigée contre Polotzk, ZAIACZKOWSKI ([4]) est au contraire de l'avis qu'il n'avait en vue que la Lithuanie. Les chroniques disent catégoriquement qu'il s'agissait exclusivement de cette dernière ([5]). Du côté de Gerden on ne voit que les princes et les forces lithuaniennes: ainsi en été 1266 Gerden prit les armes avec les princes lithuaniens Gotort, Liumbi et Juhaïla (Luhaïlo) pour poursuivre Dowmont ([6]). L'année suivante (1267) Gerden fut tué par Dowmont et les novgorodiens, quand ceux-ci attaquèrent de nouveau la Lithuanie ([7]).

Nous répétons donc qu'il n'y a aucun doute que les deux Isiaslav gouvernaient Polotzk et Vitebsk du vivant de Gerden. Pour mieux comprendre le rôle de Gerden à Polotzk il faut éclaircir avant tout son attitude envers Mindowe et Woiszelg. Or un document de Mindowe de 1260, où Gerden de Nalczany (*Gerdine de Naals*) figure comme son témoin ([8]), nous permet de conclure que celui-ci tenait la part du grand souverain de Lithuanie. Il était de même partisan de Woiszelg ([9]).

En second lieu vient le traité du 28-XII-1263. La clause principale de ce traité est la reconnaissance de la donation

([1]) *Monum. Polon. Hist.*, II, 840 an. 1267: « *Dux Leo filius Danielis regis Rusie occidit Woyslaum filium Mendogi ducis Lithwanorum* ».

([2]) П. С. Р. Л., II (ed. 1908) 867.

([3]) PROCHASKA, *Od Mendoga do Jagielly*, 91.

([4]) ZAJĄCZKOWSKI, *Dzieje Litwy pogańskiei da 1386*, 1930, p. 26.

([5]) П. С. Р. Л. III, 58: „и поиде на поганую Литву“; IV, 180: „и взя землю Литовскую“; V, 192-193: „и плени землю Литовскую“.

([6]) П. С. Р. Л. IV, 181; V, 192-193; X, 145: „ополчи же князь Герденъ и Готормъ (и Люмби) и Любайло и прочіе князи Литовскіе въ семи сотъ погнашася въ слѣдъ князя Довмонта“.

([7]) *Ibidem*, IV (ed. 1915) 236.

([8]) SERAPHIM, *Preussisches Urkundenbuch* (1909) N. 106, p. 91-93.

([9]) PASZKIEWICZ, *Jaguellonowie a Moskwa*, I, p. 111.

faite à l'Ordre par le prince Constantin de Polotzk. Cette donation dissipe un peu les ténèbres qui nous voilent l'histoire de Polotzk d'alors.

L'éminent historien polonais Paszkiewicz, d'ailleurs d'une exactitude et d'une prudence extrêmes, s'est mépris, en faisant la supposition que Constantin de Polotzk pouvait être fils de Towtiwil (1). Il s'arrêta à l'année 1264 comme date du traité de Gerden et prenant en considération que la bulle du pape Urbain IV, où il est question de la donation du prince Constantin, est datée du 20-VIII-1264 (2), il crut que ce soi-disant Constantin, fils de Towtiwil en fut l'auteur et l'exécuta après le départ de Towtiwil pour la Lithuanie, soit dans la seconde moitié de 1263 ou la première de 1264.

Cette supposition est carrèment contredite par la bulle du pape Innocent IV du 23-V-1254 (3), où il est déjà question de la donation des territoires de Letgalba, donc Constantin était le prédécesseur de Towtiwil. mais non son successeur: Son origine russe, mais non lithuanienne est établie aussi par la bulle: *Constantinus rex Ruthenorum illustris, quasdam terras et possessiones in suo regno Rusciae vobis... regia libertate donavit* (4). Ensuite on connaît l'animosité de Towtowil envers l'Ordre; en 1262 il entreprit avec d'autres princes de la Russie du Nord et les Novgorodiens une expédition contre Dorpat (5). Il serait donc étrange de voir son fils lier des relations amicales avec l'Ordre. Enfin si ce fils eût été effectivement le gé-

(1) Paszkiewicz, *Jaguellonowie a Moskwa,* T. I, p. 107-108.

(2) Bunge, *opus cit.*, I, N. 380. p. 484-485.

(3) *Ibidem,* I, 351; Napierski. *Russisch-Livländische Urkunden* („Русско-Ливонские акты") S. Petersburg 1868, p. 6, N. VIII; *Preussischcs Urkundenbuch*, T. I, 1, 290 et II, 137. Innocent IV confirme aux Chevaliers de l'Ordre la possession des territoires de Letgala, qu'ils reçurent en don. Le nom de Constantin ne s'y trouve pas, mais de la bulle d'Urbain IV et du traité de Gerden nous apprenons que c'est précisement Constantin de Polotzk qui en fut le donateur. Strehlke croyait que la donation fut faite par un roi lithuanien, mais le chroniqueur Hermann de Wartberge (*script. rer. prus.*, T. II) dit que c'etait « *Rex de Plotzko* ». Il ne faut pas oublier que les chroniqueurs contemporains comprenaient sous le titre de roi (*rex*) seulement les princes Rurikides russes. Mindowe fut le premier prince lithuanien, qui est connu depuis son couronnement sous le titre de roi.

(4) *Ibidem,* I, 484-485.

(5) П. С. Р. Л., III, 57; IV, 180; V, 190; VII, 163; X, 143: „Полотьскый князь Товтивилъ, съ нимъ Полочанъ и Литвы 500".

néreux donateur, c'est dans les possessions de l'Ordre, mais non pas à Novgorod qu'il chercherait le refuge. Novgorod occupait alors une position hostile envers l'Ordre.

Tout ce qui vient d'être dit prouve assez qu'il est difficile d'identifier Constantin de Polotzk avec le fils de Towtiwil. On peut plutôt reconnaître ce dernier dans le prince lithuanien Aïgust (Auguste), que le grand prince Iaroslav III envoya en 1270 à Pskov [1], peut-être comme compétiteur de Dowmont. Auguste est un nom latin et Towtiwil, comme on a vu plus haut était catholique romain.

On peut tirer la conclusion de la bulle du pape Innocent IV que Constantin de Polotzk a fait la donation des territoires à l'Ordre encore avant le mois de Mai 1254. On sait très peu de chose sur la personne de ce prince. Il est certain seulement qu'il était prince de la maison de Polotzk. On ne sait pas, de même, s'il était, ou non, le successeur immédiat de Briatcheslav, que nous connaissons comme prince de Polotzk en 1239 [2] et peut être encore en 1245 [3]. Les liens de parenté qui le rattachaient à ce prince ne sont pas davantage connus.

Une notice sur Constantin de Polotzk s'est conservée tout de même, outre les bulles papales et le traité de Gerden. Notamment on connaît un colloque qu'il a eu avec l'évêque Siméon de Polotzk [4]; entre autre nous apprenons par cette notice que Constantin portait le surnom de « Manchot ». Quant à l'évèque Siméon, reconnu comme « Bienheureux » par l'Eglise russe, c'était un prince de la maison de Polotzk et par conséquent un parent de Constantin. Il fut le premier évèque de Tver, après avoir été celui de Polotzk. Malheureusement on ne connaît pas la date de l'érection du siège de Tver, on sait seulement qu'elle a eu lieu sous Iaroslav III premier prince de Tver, qui gouverna de 1246 à 1271, mais il y a toute pro-

(1) П. С. Р. Л., III, 62; IV, 42; V, 199; VII, 172; X, 152. Son origine lithuanienne est relevée par Karamzine, IV, note 135 et Borzakovski (Борзаковксій, *Исторія Тверскаго княжества*) p. 81.

(2) П. С. Р. Л., III, 52; IV, 34; V, 174; VII, 144.

(3) *Ibidem*, III, 54; V. 182; XV, 386.

(4) Karamzine, IV, note 178; Borzakovski. *opus cit.*, p. 205-206; Filarète (Филаретъ, *Русскіе святые*) Февраль p. 146-147; *Записки II Отд. Акад. Наукъ*, V, 96.

babilité à la fixer après 1263, c'est-à-dire depuis que Iaroslav III occupa le trône de Vladimir ([1]). Tout de même l'évêque Siméon administra l'Eglise de la principauté de Tver déjà avant l'érection de ce siège ([2]). Il faut croire que pour cet effet, il dut résider déjà alors à Tver; évidemment une raison sérieuse l'obligea de quitter son diocèse de Polotzk. L'avénement vers 1258 du prince Towtiwil de Lithuanie au trône de Polotzk après Constantin paraît être la raison la plus plausible.

En observant la tendance des rapports mutuels du moment de différents princes russes et lithuaniens on arrive bien vite à distinguer deux orientations, l'une favorable à l'Ordre et l'autre hostile. A la seconde appartenaient Towtiwil, Dowmont de Pskov, les princes russes du Nord de la Russie, excepté Iaroslav III, et Novgord, à la première Woiszelg, Gerden et Constantin de Polotzk. L'attitude de Iaroslav III envers l'Ordre est bien différente de celle des autres princes russes. En 1262 il prit part à l'expédition contre Dorpat d'après l'ordre de son frère aîné, Alexandre Nevski, pour lors grand prince de Vladimir ([3]). C'est l'unique conflit direct qu'il eut avec les allemands. En 1268 il envoya des troupes de Tver, sous les ordres de ses fils, à l'aide des Novgorodiens contre les Danois; elles prirent part à la bataille de Rakovor, où elles eurent affaire avec les allemands, qui vinrent, malgré l'armistice avec Novgorod, à l'aide des Danois ([4]). Quant en 1269 une partie des Novgorodiens désira la paix avec les allemands, elle s'émeuta, en exigeant l'invitation de Jaroslav à Novgorod, car lui seul, disaient-ils, pouvait réconcilier les Novgorodiens avec l'Ordre ([5]). Quelques mois plus tard ils priaient Iaroslav de rester encore à Novgorod, parceque la paix avec les allemands ne fut pas définitivement conclue ([6]). La première entreprise de Iaroslav, depuis qu'il est devenu grand prince de Vladimir était dirigée contre Dowmont de

([1]) П. С. Р. Л., V, 190; VII, 163.

([2]) Borzakovski, *opus cit.*, note 982.

([3]) П. С. Р. Л., III, 57-58; IV, 39; V, 190-191; VII, 163; X, 143; XV, 403.

([4]) *Ibidem*, III, 60-61; IV, 40-41; 180-182; V, 193-195; VII, 167; X, 146; Tatyszczew, IV, 36-37.

([5]) Comparer: Borzakovski, *opus cit.*, 77; Eksempliarski (Экземплярскій, *Велик. и удѣльн. князья Сѣверной Руси*, T. I, p. 340.

([6]) П. С. Р. Л., III, 61.

Pskov. Désirant l'expulser de cette ville, il arriva avec des troupes à Novgorod, qui l'a récemment reconnu pour son prince. Mais les Novgorodiens prirent chaudement parti pour Dowmont et déclarèrent à Iaroslav qu'il pourrait marcher contre Dowmont seulement après les avoir vaincus. Empêché de telle manière, Iaroslav dut abandonner son plan et se retira à Tver ([1]). Tout de même, quatre ans plus tard, il nomma, comme on a pu le voir plus haut, Aïgust de Lithuanie pour prince à Pskov. Cette nomination n'eut pas de suite seulement à cause de la mort de Iaroslav III, arrivée quelque mois plus tard († 16-IX-1271) ([2]).

La présence de l'évêque Siméon de Polotzk d'abord auprès de Constantin de Polotzk et ensuite auprès de Iaroslav de Tver nous permet de juger de son orientation. Comme membre de la maison princière de Polotzk il ne pouvait pas sympathiser ni à Towtiwil, ni a Dowmont.

Or on croit tout de même pouvoir discerner un peu les évènements, qui s'écoulèrent à Polotzk entre 1254 et 1264. Il n'est pas difficile de remarquer l'existence d'une liaison entre la donation de Constantin de Polotzk, l'avènement de Towtiwil et enfin l'intervention de Gerden dans les affaires de Polotzk.

Il ne faut pas oublier aussi, que Polotzk, une des plus anciennes factories de wikings normands devint bien vite une cité, qui jouissait de libertés et de franchises presqu'égales à celles de Novgorod et de Pskov. Dès le XIIe siècle l'assemblée générale, le « vetché », disposait souvent du trône princier. En 1132 les habitants de Polotzk expulsèrent le prince. Sviatopolk Mstislavitch, neveu du grand prince de Kiev, et le remplacèrent par un descendant de leurs anciens souverains, le prince Vassilko Sviatoslavitch ([3]). De même en 1151 le « vétché » chassa le prince Rogvolod Borissovitch et le remplaça par le prince Rostislav Glébovitch ([4]). En 1159 Rostislav menacé d'arrêt par l'assemblée générale, s'enfuit de Polotzk ([5]). En 1162 Rogvolod, ayant subi une défaite à Gorodetz à la

([1]) *Ibidem*, III, 58-59; IV, 180; V, 10, 192-193; VII, 167; X, 144-145.

([2]) *Ibidem*, I. 227; II, 394; III, 62; IV, 42; V, 197; VII, 171; XVIII, 74; XXIII, 89; XXIV, 101; Tatyszczew, IV, 43 44.

([3]) П. С. Р. Л., I, 132; VII, 23; XV, 197.

([4]) *Ibidem*, II (ed. 1908) 445; II, 301; VII, 56; Tatyszczew, III, 57.

([5]) *Ibidem*, II (ed. 1908) 494; II, 305; VII, 68.

tête des troupes de Polotzk (où périrent beaucoup de citoyens de cette ville), préféra abandonner le trône plutôt que de rentrer à Polotzk (1). La puissance de l'assemblée ressort encore plus du fait, qu'elle concluait des traités, sans le consentement du prince (2).

Il est clair qu'une telle assemblée pouvait facilement inviter un prince lithuanien quand elle y trouvait son intérêt, comme cela dut être le cas pour le gouvernement de Towtiwil.

Nous voyons se succéder les faits suivants. Premièrement la donation par Constantin de Polotzk à l'Ordre des territoires avec les places fortes de Allecten, Calwe, Selen, Medene et Nitczegale (3), donc les relations entre Polotzk et l'Ordre étaient alors tout ce qu'il y a de plus amicales. Ensuite vient le gouvernement de Towtiwil et l'attitude de Polotzk envers l'Ordre change d'un coup. D'amicale elle devient hostile. La donation de Constantin n'est plus reconnue et de fortes contestations surgissent à ce sujet, comme on peut le constater du traité de Gerden (4). En même temps on voit que les boyars de Polotzk, au moins une grande partie d'eux, tenaient fortement pour Towtiwil. Quand Troïnat fit assassiner Towtiwil, il se dépècha de les arrêter tous (5). En les délivrant il imposa, comme on l'a vu déjà plus haut, un prince lithuanien à Polotzk. L'importance des boyars et leur influence à Polotzk ressort aussi de tous ces faits. Le candidat de Troïnat dut être accepté d'autant plus facilement, qu'avec son avènement la politique de Polotzk ne changeait pas: l'hostilité de Troïnat envers les allemand (6) était bien connue. Tout ceci nous permet de croire qu'il y avait à Polotzk un fort parti qui ne

(1) *Ibidem*, II (ed. 1908) 519; VII, 96.

(2) Downar-Zapolski (Довнаръ-Запольскій, *Очеркъ Исторіи Кривичской и Дреговичсхой Земель до начала XIII* ст.) 165-166.

(3) Tikhomirov (Тихомировъ, *Торговыя и мирныя сношенія Русскихъ княжествъ съ Ливоніей въ XIII вѣкѣ*. Ж. М. Н. П., 1876, V) p. 164 tâcha d'identifier ces localités. Dans Allecten il croit reconnaître Allencota actuelle et dans Medene Meddum au sud de Dünabourg; Наперскій, *Русско Ливонскіе акты*, p. 6, N. VIII.

(4) Bunge, *opus cit.*, VI, 440-441; Наперскій, *Русско Ливонскіе акты*, N. XXVa, p. 11 et 13.

(5) П. С. Р. Л., III, 58; V, 192.

(6) Meyer, *Livländische Reimchronik*, 155-156; *Script. rer. prussicarum*, II, 45.

voyait pas de bon œil les cessions de Constantin. Nous ne possédons aucune indication contemporaine sur la manière dont un prince lithuanien (Towtiwil) se substitua sur le trône de Polotzk à un prince Rurikide (Constantin); mais tout fait pencher à croire qu'elle eut lieu grâce à la volonté de la majorité de boyars. Enfin en troisième lieu nous voyons, que l'attitude de Polotzk envers l'Ordre, après l'assassinat de Troïnat changea de nouveau complètement: d'hostile elle redevint amicale et les territoires donnés par Constantin de Polotzk devinrent, comme nous l'atteste le traïté de Gerden, une possession incontestable de l'Ordre (2). En examinant de plus près tous les évènements de ce moment, nous pouvons à peu près nous rendre compte de la manière don cette evolution s'effectua.

Woiszelg recouvra le trône de son père, après l'assassinat de Troïnat, exclusivement avec les forces russes. C'est de Pinsk et avec les troupes de Pinsk qu'il entreprit son expédition (3). Pinsk appartenait alors aux princes Rurikides, que nous voyons y gouverner paisiblement encore en 1292 (4). Woiszelg, doublement allié à la maison du roi Daniel de Galicie, appela pour devenir son succésseur Schwarn, un des fils de Daniel (5), donc un prince russe.

Woiszelg, en vengeant la mort de son père extermina, comme on l'a vu déjà plus haut tous les partisans de Troïnat, du nombre a dû être aussi le prince lithuanien, placé à Polotzk par ce dernier.

Il est évident que Woiszelg, comme chrétien fervent (6) n'allait pas placer aux trônes de Polotzk et de Witebsk des princes lithuaniens païens. Il y restaura le pouvoir des princes légitimes chrétiens et Rurikides. Leur intitulation « Par la grâce de Dieu » (1) atteste et leur droit et leur origine, de même que leurs noms princiers. Mais on entrevoit qu'à Polotzk le parti populaire ou celui des boyars, contraire aux cessions faites

(2) Bunge, *opus cit.*, VI, 440-441; Наперскій, *Русско Ливонскіе акты*, N. XXV[a] p. 12.

(3) П. С. Р. Л., II (ed. 1908) p. 861; Meyer, *Livl. Reimchronik*, 164.

(4) *Ibidem*, II (ed. 1908) 938.

(5) *Ibidem*, II (ed. 1908) 862-863.

(6) *Ibidem*, II (ed. 1908) 859.

(1) Bunge *opus cit.* VI, N. 3037: „Грамоты касающіяся до сношеній сѣверо-западной Россіи съ Ригою" S. Petersbourg 1857. N 11[b].

par Constantin, devait être assez fort, car il a fallu l'appui des Lithuaniens et l'intervention de Gerden pour faire valoir la convention, concernant les territoires en question (1). Isiaslav de Polotzk et Isiaslav de Witebsk n'eurent plus besoin du soutien lithuanien pour conclure le traité de commerce (2) avec les allemands tandis qu'on voit que la reconnaissance de cession de territoires n'a pas pu se faire sans l'intervention lithuanienne. L'intitulation complète de ces deux princes, où ils se disent « princes par la grâce de Dieu et la volonté de Woiszelg » (3) témoigne en même temps que Gerden n'était que l'exécuteur des desseins de Woiszelg. Ce traité de Gerden, comme l'avance d'ailleurs Bonnel (4) a dû se passer le 28-XII-1263, mais non en 1264. Cette date explique aussi l'apparition de la bulle du pape Urbain IV du 20-VIII-1264, où fut confirmé à nouveau à l'Ordre la possession des territoires donnés par Constantin (5). Evidemment la bulle parût après que l'Ordre informa le Saint Siège de son entrée en possession définitive des territoires contestés.

Le choix de Gerden peut s'expliquer de maintes manières. Partisan de Mindowe et ensuite de Woïszelg, il pouvait être aussi apparenté aux princes de Polotzk. Son épouse s'appelait Eupraxie (6), elle était donc russe et pouvait facilement appartenir a la famille de ces princes. Leur fils, André, embrassa la vie monastique et devint dans la suite second évêque de Tver, succésseur immédiat du prince Siméon de Polotzk, qui fut, comme il en été question, premier évêque de Tver (7).

Mais l'essentiel est que de toutes les données que nous avons exposées, et il n'y en a pas d'autres, on peut conclure que le rôle de Gerden s'est borné uniquement à appuyer les princes de Polotzk et de Witebsk dans leur réconciliation avec

(1) Bunge, *opus cit.* VI, N. 3036: „тако имъ (Полочанамъ и Видьблянамъ) надо всею землею отступити, што есть Лотыгольская земля, какъ не вступатися на тую землю, што князь Константинъ далъ местерю съ своею братьею".

(2) Voir note N. 6 de la page précédente.

(3) *Ibidem.*

(4) Bonnell, *Chronographie,* p. 76, 91, 92, 239.

(5) Bunge, *opus cit.*, I, N. 380, p. 484-485; Наперскій, *Русско-Ливонскіе акты* N. XXIV, p. 11.

(6) П. С. Р. Л., VII, 166.

(7) Borzakovski (В. С. Борзаковскій, *Исторія Тверскаго княжества*) S. Petersbourg 1876, p. 206-207 et notes 989 et 993.

l'Ordre. Cet appui était évidemment nécessaire à cause de l'attitude d'une partie de boyars ou de la population, hostile à l'Ordre.

Hors une insignifiante notice de chroniques russes de 1268 ([1]), on n'entend plus parler de Polotzk jusqu'au début du XIV[e] siècle. Rien de même ne permet de conjecturer que Polotzk fut annexé par la Lithuanie durant ce temps, ou que les princes lithuaniens parvinrent à s'y intrôniser.

D'ailleurs il est certain qu'un évènement de ce genre arrivé dans la principauté russe; la plus proche voisine de l'Ordre ne serait pas passé inaperçu aux chroniqueurs de l'Ordre; les archives de l'Ordre se taisent de même sur cet autre point. Durant tout ce temps on n'entend plus parler de conflits entre Polotzk et l'Ordre, tandis que les hostilités entre les Lithuaniens et l'Ordre ne discontinuaient pas ([2]). Ceci est aussi, pour ainsi dire, une preuve que Polotzk fut gouverné alors par les princes Rurikides, mais non Lithuaniens. Dès que Polotzk, comme nous le verrons tout à l'heure, est devenu une principauté lithuanienne, il embrassa la politique des grands princes lithuaniens et entra dans les conflits avec les allemands ([3]). On trouve encore seulement un document, concernant Witebsk, la principauté-sœur de celle de Polotzk. Ce document traite des malentendus des commerçants allemands avec les autorités et le prince de Vitebsk ([4]). Il nous apprend qu'en ce moment (fin du XIII[e] siècle) régnait à Vitebsk le prince Michel Constantinovitch, qu'il aurait un frère dont le nom n'est pas connu et que durant le gouvernement de son défunt père, le prince Constantin, les marchands allemands n'avaient pas

([1]) П. С. Р. Л., III, 59; VII, 167; X, 146. Notamment on y dit que les princes coalisés de la Russie Orientale débatirent alors la question de savoir contre qui fallait il entreprendre une expédition, contre les Lithuaniens, ou les Allemands ou enfin contre Polotzk. Cette notice indique seulement que Polotzk était une principauté distincte de la Lithuanie.

([2]) Meyer, *Livländ. Reimchronik*, 178-182; 182-183; 185-136; 186-187; 188-190; 190-195; *Script. rer. prus.* I (Ieroschin) 486; 488; 494-495; 497 etc.; II (Herm. de Wartberge) 47, 48-49 etc.; *Monum. Pol. Hist.* II, 843; 845; III, 176; 179; П. С. Р. Л., X, 161.

([3]) П. С. Р. Л., III, 81; IV, 56; 188; V, 13, 223; VII, 208; X, 214; XXIV, 118.

([4]) Napiersky, *Russisch-Livländische Urkunden* (Наперскій, *Русско-Ливонскіе акты*) N. XLIX, p. 25-28.

à se plaindre de mauvais procédés, car il se comportait avec eux tout différemment de ses fils. Une phrase de cette relation fait allusion à l'origine russe du prince Michel (1). On n'aurait jamais appelé les russes « frères » d'un prince lithuanien.

Nous connaissons un prince Isiaslav de Vitebsk en 1266, mais nous ne savons pas quels liens de parenté l'attachaient au prince Constantin et son fils Michel nous ne savons pas de même si Constantin était son succésseur immédiat ou non. Tout de même il n'y a pas de raison à supposer qu'ils n'appartenaient pas à la dynastie des Rurikides de Polotzk et rien ne permet d'admettre une substitution de princes russes par des princes lithuaniens à Vitebsk. On peut en dire autant aussi de Polotzk.

L'histoire du dernier prince de Polotzk et l'annexion de Polotzk à la Lithuanie ressort de la confrontation de documents authentiques et de quelques vagues indications. Or nous apprenons de l'enquête ou plutôt du procès intenté à l'Ordre par le Saint-Siège à cause de la dénonciation de l'Eglise de Riga les faits suivants.

Le dernier prince de Polotzk « Rex Polochensis » (dont le nom n'est pas connu), se convertit au catholicisme et se trouvant sans descendance légitime, légua la ville de Polotzk à l'Eglise de Riga (vers 1305). L'Ordre la vendit *pro certa quantitate pecuniae venundantes* aux Lithuaniens (2). Ce qui a dû avoir lieu entre 1307 et 1309. Le document du Saint-Siège est daté d'Avignon le 19-VI-1310 (3).

Stryjkowski a conservé dans sa chronique une indication précieuse. Notamment il dit, qu'il trouva dans les anciennes chroniques russes, dont il possède plusieurs exemplaires, la notice que les Lithuaniens prirent Polotzk en 1307, mais sans donner les détails comment et de qui eut lieu cette prise (4).

(1) *Ibidem*, p. 26: „Княжо. слышышь самъ отъ своие братьс, какъ мы вашес братис ис обидѣли".

(2) Dogiel, *Codex diplomaticus regni Poloniae* sous l'an 1309, p. 33; Naruszewicz, *Hist. Naz. Polsk*, T. V, p. 11 et 350; Bunge, *Liv.-Esth. und Curländisches Urkundenbuch*, II, N. 630; Bonnel, *Chronogr. Comment.*, p. 132-134.

(3) Theiner, *Vetera Monum. Pol. et Lith.*, N. 204, p. 119-122.

(4) Stryjkowski, I, 349: *Nalazlem też w starych Latopiszczach Ruskich, z Których mam Kilko exemplarów, iz Litwa roku 1307 Polocko wzięla, ale jako i pod kim, nie pisze.*

Cette notice contredit carrément tout ce qu'il a avancé d'abord sur la prise de cette ville par les lithuaniens en 1217 (1).

Enfin la légende lithuanienne nous rapporte qu'au moment de la prise de Polotzk, il n'y avait plus de prince et que la ville fut gouvernée alors par trente citoyens élus (2).

Ce dernier détail correspond le mieux au moment, qui est survenu précisément après la mort du dernier prince de Polotzk.

En résumant toutes ces données, nous pouvons constater qu'elles se complètent les unes les autres et par conséquent nous donnent la possibilité de reconstituer le tableau probable, si non véritable du passage de Polotzk dans les mains lithuaniennes.

Le dernier prince Rurikide de Polotzk, catholique-romain, mourut vers 1305, en léguant sa principauté à l'Eglise de Riga. Il était certainement membre de l'ancienne dynastie de Polotzk, car à cette époque seul un souverain légitime pouvait disposer de telle manière de son état.

A ce qu'il semble l'Eglise de Riga n'était pas en état de recueillir cet héritage et de faire valloir ses droits. En attendant, un gouvernement électif se forma à Polotzk et d'après tout ce qu'on a vu se dérouler auparavant, on peut juger que la grande majorité de la population ne pouvait pas être favorable à une telle conclusion de son sort. Witen le grand prince de Lithuanie en profita et de connivence certainement avec une partie de la population occupa en 1307 la ville. L'attitude du pays de Polotzk durant le XIVe siècle atteste qu'il ne se montra jamais contraire à la domination lithuanienne, d'ailleurs il garda ou reçut bientôt après son autonomie (3).

Entre 1307 et 1309, Witen pour légaliser son occupation, acheta à l'Ordre les droits de l'Eglise de Riga sur Polotzk. Evidemment l'Ordre, voyant l'impossibilité d'avoir Polotzk, préféra toucher au moins de l'argent. Tout de même cette vente d'une principauté chrétienne avec un évèché aux païens fut reprochée à l'Ordre par le Saint-Siège.

(1) *Ibidem*, I, p. 239-240.

(2) П. С. Р. Л., XVII, 231, 245, 300, 362, 479 (Chr. Bychowca): *y na muży Poloczane, Kotoryie weczom sia sprawowali.*

(3) П. С. Р. Л., III, 72-73; IV, 50; V, 217; VII, 199-200; X, 190. Nous rencontrons en 1326 Vojn, frère de Witen comme prince de Polotzk.

En outre toutes ces données nous révèlent en même temps que Polotzk fut indiscutablement gouverné par ses propres princes jusqu'au début du XIVe siècle.

Il est vrai qu'au moment de l'occupation de Polotzk par Witten la maison de Polotzk était loin d'être éteinte. Nous conaissons les branches de Vitebsk et de Druck, mais d'après toute probabilité il en existaient aussi d'autres. Nous pouvons le conclure du fait, qu'en 1326 on rencontre un prince Vassili de Minsk (1), qui d'après toute vraisemblance appartenait aussi à une branche de cette maison. L'indigence des notices sur le pays de Polotzk est telle que c'est la première et l'unique mention d'un prince de Minsk après le prince Vladimir de Minsk au XIIe siècle (2). Mais les usages russes de cette époque ne permettaient pas aux princes de Druck, éloignés de plus d'un siècle du rameau principal de Polotzk de prétendre au trône de cette ville; il en était de même pour les princes de Vitebsk.

La plus importante principauté de cette région (Krivitchi) après Polotzk était celle de Vitebsk, dont l'histoire pour la seconde moitié du XIIIe et le commencement du XIVe siècle est assez peu connue. Nous connaissons à cette époque les noms de trois princes seulement: Isiaslav, dont il y a une mention dans le traité (vers 1266) d'Isiaslav de Polotzk (3), Michel Constantinovitch, dont il fut parlé plus haut et enfin Vassili Iaroslavitch, dernier prince particulier de cette province. La fille héritière de ce dernier apporta la principauté de Vitebsk à son époux Olgerd (4) et depuis lors celle-ci fit partie du Grand-Duché de Lithuanie.

Il semble que ces vagues données permettent de conclure, que Vitebsk garda son indépendance jusqu'à l'extinction de sa dynastie et ne fut jamais conquis par la Lithuanie. De même ce qui vient d'être exposé ne permet pas de supposer que les anciens princes de Druck eussent été expulsés de leurs possessions et encore moins qu'ils soient de la descendance

(1) *Ibidem,* III, 73-74; IV, 50; V, 217; VII, 199-200; X, 190.

(2) Tatyszczew, III, 247 et note 530. En outre une vague indication de Tatyszczew (T. III, p. 406) donne l'impression de l'existence de princes de Minsk en 1217.

(3) Наперскій, *Русско-Ливонские акты,* N. XXVb p. 13.

(4) J. Wolff, *Ród Gedimina,* p. 26 et note 3.

d'Olgerd. Cette dernière supposition est d'autant plus impossible, qu'en 1339 un prince Jean de Druck participe encore à une expédition contre Smolensk ([1]) et en 1384 nous rencontrons un prince Léon de Druck beaufrère (gendre) de Witold ([2]). Si le prince Dimitri Olgerdovitch de Briansk porta aussi le titre de prince de Druck, c'est uniquement comme époux de la princesse douairière de Druck, tout comme le prince Michel Semenovitch porta le titre de prince de Bielsk ([3]), après son mariage avec la princesse douairière de Bielsk, quoiqu'elle eut quatre fils de sa première union avec le prince Jean Vladimirovitch de Bielsk ([4]). Les princes Drucki appartiennent en toute vraisemblance à une branche des anciens princes Rurikides de Polotzk ([5]).

Les relations entre la Lithuanie et la Russie, malgré les continuels conflits, étaient loin d'être aussi hostiles, qu'on le croit en général. Les alliances de famille de cette époque (XIII[e] siècle) ont été peu étudiées. Nous voyons tout de même des alliances répétées entre la famille de Mindowe et celle du roi Daniel de Galicie ([6]). Le fils cadet du roi Daniel, gendre de Mindowe, régna sur la Lithuanie sous le nom de Schwarn ([7]). Schwarn, Schwarunas est un nom lithuanien et a en langue lithuanienne la signification d'homme aux sentiments purs. Il est bien possible qu'il ait aussi porté le nom chrétien de Georges, mais les chroniques russes ne le connaissent que sous son nom lithuanien. Elles le mentionnent pour la première fois au moment de son mariage ([8]), évidemment c'est alors qu'il adopta ce nom, mais il est certain qu'il devait porter d'abord un nom russe et chrétien. On connait de même le mariage du prince Vassili Iaroslavitch de Kostroma avec une princesse lithuanienne (1265). La chronique Siméonovskaïa, la seule à en parler, dit qu'elle était fille d'un prince Witold

([1]) П. С. Р. Л., IV, 55; V, 222; VII, 206; X, 211.

([2]) *Monum. medii aevi*, T. VI, p. 4 et 32.

([3]) J. Wolff, *Kniaziowie Litewsko-ruscy*, p. xxv et 4.

([4]) *Ibidem*, p. 4-6.

([5]) Entre autre Tatyszczew, T. III, p. 406 cite les princes de Druck en 1217.

([6]) N. de Baumgarten, *Généalogies et mariages occidentaux des Rorikides russes du X[e] au XIII[e] siècle*, T. XI. N. 4 et N. 13.

([7]) П. С. Р. Л., II, 868-869; II (Hustyn.) II, 344.

([8]) *Ibidem*, II (ed. 1908) 830-831; 859; III, 58.

(Witowt) [1]. S'il n'y a pas erreur, on ne trouve pas de difficulté d'admettre l'existence d'un prince lithuanien de nom de Witold à cette époque, d'autant plus qu'il est désigné sous le titre de prince, mais non de grand prince. Mais il est bien possible qu'il s'agit ici du prince Wykint de Samoguitie, que nous connaissons bien [2], dont le nom fut changé par erreur en celui de Witold. Quant aux alliances des princes de Polotzk avec les Lithuaniens on n'en connait qu'une seule, celle de Vsevolod de Guertzike avec la fille de Dowgeruth [3], mais il est difficile de croire qu'il n'y en ait pas d'autres. Deux siècles de relations continuelles, souvent amicales, le plus proche voisinage et parfois des intérêt communs contribuèrent certainement à en conclure dans une époque où les princes cherchaient par excellence des alliances princières. Les notices historiques parvenues jusqu'à nous un siècle plus tard sont bien plus abondantes et nous trouvons alors une quantité d'alliances entre les descendants de Gedemin et de Rurik [4]. Il n'y pas de raison de supposer que le XIIIe siècle dût être une exception.

En même temps la politique des princes de Lithuanie était habile. Ils surent dès le début de leur expansion gagner toutes les sympathies des classes dirigeantes de la Russie, surtout de celle des boyars. En occupant les capitales des principautés russes, ils laissérent intacts les proprietés des princes apanagés, qui se soumirent volontairement à eux et souvent ne trouvèrent que du profit à un tel changement. Tels sont les princes Karaczewski, Kozielski, Massalski, Mezecki, Nowosilski, Odojewski, Worotynski, Sienski (d'après toute apparence un rameau de la branche de Vitebsk de la maison de Polotzk) [5], Wiazemski, Solomerecki, Czetwertynski, Horodecki, Zwiaholski, Zwenigorodski et mainte autres. Il est difficile de supposer une exception pour les seuls princes de Druck (Drucki).

Le silence des sources ne nous permet malheureusement

(1) П. С. Р. Л., XVIII, 72.

(2) *Ibidem,* II (ed. 1908) 735; 815-816; 818.

(3) *Script. rer. Livon.,* I, 178-179.

(4) J. Wolff, *Rôd Gedimina* et *Kniaziowie Litewsko-ruscy.*

(5) J. Wolff, *Kniaziowie Litewsko-ruscy,* p. XXIII et p. 456-458. Wolff les fait descendre des princes de Polotzk, sans indiquer la possibilité de leur provenance des prince de Vitebsk.

pas de préciser comment se firent les annexions lithuaniennes, mais il semble que parfois ce fut par la volonté des habitants eux-mêmes. En 1356 l'assemblée de Briansk invita directement Olgerd à prendre possession de leur ville ([1]). Dès 1263 les habitants de la principauté de Pinsk prirent part à l'expédition que Woiszelg conduisit en Lithuanie, après l'assassinat de son père Mindowe ([2]), mais nous voyons encore en 1292 des princes particuliers de Pinsk de la maison de Rurik ([3]).

Nous voyons au XVe siècle plusieurs princes, issus de la maison de Druck, prendre leurs noms des possessions, situées près de Druck. Tels les princes de Sokolnia (Sokolinski), de Toloczin, d'Oziercy, de Hory, de Prichaby, de Zubrowicze, de Sziszewo et de Dudakowicze ([4]). Toutes ces localités formaient un seul complexe, dont Druck était le chef-lieu ([5]).

On ne trouve pas la moindre indication qui permette de supposer que Druck soit sorti durant le XIIIe et le XIVe siècle de la possession des princes de ce nom de la maison de Rurik. De même le mariage de Dimitri Olgerdovitch avec la veuve du prince Dimitri de Druck ne donne pas non plus, comme on l'a vu déjà plus haut, le droit d'affirmer que Druck devint alors son apanage. D'ailleurs déjà à l'époque de ce mariage (fin du XIVe siècle) nous distinguons deux branches de la maison de Druck ([6]), donc il est impossible de la faire descendre de Dimitri Olgerdovitch.

En achevant cet article, on peut relever l'indication d'un exemplaire tardif de la première chronique de Novgorod, qui donna occasion au professeur Goloubovski d'assurer qu'en 1222 Polotzk fut conquis par Sviatoslav de Smolensk, qui y régna, soit disant, durant quelques années et occupa dans la suite Smolensk avec l'aide de ses sujets de Polotzk ([7]). Cette notice est une variante qui se trouve seulement dans une copie du commencement du XVIIIe siècle de la chronique de Nov-

([1]) П. С. Р. Л., X, 228; Tatyszczew, IV, 182.

([2]) П. С. Р. Л., II (ed. 1908) p. 861.

([3]) *Ibidem,* II (ed. 1908) p. 938.

([4]) Wolff, *Kniaziowie Litewsks-ruscy,* p. 65, 135, 360, 396, 461, 520, 536, 620.

([5]) *Ibidem,* p. 55.

([6]) *Ibidem,* p. 56-57.

([7]) Golubovski, *Histoire du pays de Smolensk* (П. В. Голубовскій, *Исторія Смоленской земли до начала XV ст.* Кіевъ 1895) p. 196-199.

gorod [1]; elle n'est reproduite par aucune autre chronique du Recueil complet de chroniques russes. Mais son caractère « polotzkien » se laisse reconnaître par le mot « Iaroslavitzy » (Ярославици) désignation spécifique polotzkienne pour les princes russes, en contraste des « Rogvolodovitchi » (descendants de Rogvolod) pour les princes de Polotzk.

Le contenu de cette notice (qui consiste seulement de treize mots) est le suivant: „а Ярославици Смолняне взяли Полтескъ генваря въ 17, при князѣ Борисѣ и Глѣбѣ“ (et les Iaroslavitzi de Smolensk prirent le 17 Janvier Polotzk sous les princes Boris et Gleb) (an. 6730 [1222]) [2]. Il est probable que cette notice entra dans le code, qui servit d'original à la copie du XIII[e] siècle, d'une chronique de Polotzk et fut inséré dans une forme abrégée.

Nous trouvons tout de même la mention du même fait, mais avec d'autres détails dans une autre source, notamment chez Tatyszczew, qui avait à sa disposition, comme on le sait, plusieurs anciennes chroniques russes actuellement disparues. Le communiqué de Tatyszczew ne permet pas de tirer les conclusions qu'a indiquées Goloubovski.

La notice de Tatyszczew est rapportée de la manière suivante: „Киязь Смоленскій, согласясь съ Ярославомъ Переяславскимъ, ходилъ на Полоцкую область при князѣхъ Борисѣ и Глѣбѣ, и взялъ ихъ два города, а много области ихъ повосвалъ“ (Prince de Smolensk d'accord avec Iaroslav de Perejaslavl, tomba sur le territoire de Polotzk sous les princes Boris et Gleb, et leur prit deux villes et dévasta un grand espace de leur principauté) (1222) [3]. Comme on voit il ne s'agissait pas du tout de la conquête de Polotzk. D'ailleurs au cas où pareille chose fût réellement arrivée, on en trouverait certainement mention dans les autres chroniques. Ce conflit se passa avant l'invasion des mongols et comme on le sait les chroniques de cette époque étaient bien plus riches, que celle d'après l'invasion. Enfin ni la notice de la chronique

(1) П. С. Р. Л., III, p. vi et 38.

(2) *Ibidem*, III, 38.

(3) П. С. Р. Л. III 48: „Въ то же лѣто взя Святославъ Смольнскъ на щитъ, съ Полочаны, на Боришь день, и сѣцѣ Смолняны, а самъ сѣде на столѣ“. (La même année Sviatoslav prit d'assaut Smolensk le jour de S. Boris, avec l'aide des Polotzkiens, tua beaucoup de Smolniens et occupa le trône).

de Novgorod, ni celle de Tatyszczew ne parlent de Sviatoslav. D'après TATYSZCZEW c'était le prince de Smolensk lui-même qui organisa et entreprit l'expédition. Or c'était Mstislav Davidovitch († en 1230) [1], qui depuis 1219 était prince de Smolensk [2]. Il est vrai, qu'en 1232 Sviatoslav Mstislavitch prit Smolensk avec l'aide de Polotzk, mais il n'en résulte pas qu'il fût prince de Polotzk. Cette notice se trouve seulement dans la première chronique de Novgorod [3]. La chronique de Gustyn qui parle du même évènement, se tait sur la participation de Polotzk [4].

Il ne faut pas oublier que les princes de Smolensk étaient apparentés de près à la maison de Polotzk, surtout à la branche de Vitebsk. Il semble que l'aide qu'a reçue en 1232 Sviatoslav Mstisiavitch peut s'expliquer précisément par cette parenté. De même on voit à plusieurs reprises les princes de Smolensk prendre part dans les affaires de Polotzk en faveur des princes de Vitebsk. L'expédition de 1222 devait aussi, d'après toute probabilité avoir les mêmes motifs. Les notices des chroniques de 1238 sur Briaczeslav de Vitebsk donnent l'impression qu'il fut alors prince de Polotzk [5]. Briaczeslav de Vitebsk était vraisemblablement fils de Vassilko II de Vitebsk du mariage avec une fille de David Rostislavitch de Smolensk [6]. Il serait par conséquent cousin germain de Mstislav de Smolensk et son accéssion au trône de Polotzk s'expliquerait aussi le plus facilement par l'appui de ses parents de Smolensk. Il y avait aussi des liens de parenté qui l'unissaient au prince Iaroslav de Perejaslavl [7]. En tout cas il n'y a pas de raisons suffisantes d'attacher cet évènement à l'expédition de 1222, mais il est clair aussi que la conquête de Polotzk par Sviatoslav Mstislavitch est denouée de tout fondement.

N. DE BAUMGARTEN.

(1) TATYSZCZEW, IV, 428.

(2) П. С. Р. Л., I, 220; IV, 29; V, 173; VII, 137.

(3) GOLUBOVSKI, *opus cit.*, p. 296 et 183.

(4) П. С. Р. Л., II, 336.

(5) *Ibidem*, III, 52 (sous 1239); IV, 34 (sous 1238); V, 174; VII, 144.

(6) N. DE BAUMGARTEN, *Généalogies et mariages occidentaux des Rurikides russes du Xe au XIIIe siècle*, Tables VIII, NN. 41 et 48; IX, NN. 4 et 15.

(7) *Ibidem*, Table VIII, N. 49 et Table X.

Table Généalogique N. 1

Maison de
Mindove de Lithuanie

- **N. N.** Prince Lithuanien
  - **Dovspung** ∾ *Pr. N.* de Samogythie, sœur du pr. Wikont
    - **Towtivil** Pr. de Polotzk † tué 1264
      - **Aigust** (Auguste) Pr. à Pskov 1270
    - **Edivid**
    - **N.** fille ∾ *Daniel* Roi de Galicie
  - **Mindowe** Roi de Lithuanie (couronné 12) † assassiné 1263 ∾ I *Pr. N.* sœur du pr. Vischimont
    II *Marte N.* couronnée 1251/3 † 126:
    III *N.* sœur de la précédente, épouse du pr. Dowmont
    - **Woiszelg** Grand pr. de Lithuanie † tué 1267
    - **N.** fille ∾ 1255 *Pr. Schwarn* de Galicie Gr. pr. de Lithuanie † 1268
    - **Roukiis** (Gerstuch) † tué 1263
    - **Repekis** † tué 1263
  - **N.** fille ∾ *Pr. Erdwil* de Samogythie
    - **Troïnat** (Troniate, Treniate) Grand pr. de Lithuanie † tué 1264

Table Généalogique N. 2

Maison de Polotzk
(Branches de Polotzk, de Vitebsk et de Minsk)

- **Volodar** Pr. de Minsk † après 1166 ~ *N. N.*
  - **Vassilko** Pr. de Logojsk 1186
    - **Vsevolod** Pr. de Guertzike † avant 1239 ~ *Pr. N.* de Lithuanie fille de Daougueroute
      - **N.** fille ~ I *Conrad* de Meiendorff II *Jean* de Bardevis auteur de la famille Ux-kull † après 1257
    - **N** Prince de Minsk en 1217
  - **Vladimir** Pr. de Minsk et de Polotzk † printemps 1216
- **Vassilko I** Pr. de Polotzk † vers 1143 ~ *N. N.*
  - **Vseslav II** Pr. de Polotzk † après 1170 ~ *Pr. N.* de Smolensk fille de Roman Rostislavitch
    - **N.** fille ~ *Jaropolk* de Souzdalie Gr. pr. de Vladimir † après 1196
  - **Briatcheslav II** Pr. d'Isiaslavl 1158-1159 ~ *N. N.*
    - **Vassilko II** Pr. de Vitebsk 2181 ~ *Pr. N.* de Smolensk fille de David Rostislavitch
      - **Lioubov** ~ 1209 *Vsevolod* Grand prince de Vladimir † 14. IV 1212
      - **Briatcheslav** Pr. de Vitebsk (1245?) (de Polotzk en 1239?) ~ *N. N.*
- **David** ~ *N. N.*
  - **Boris** Pr. de Polotzk 1217, 1221 ~ I *N. N.* II *Pr. Sviatokhna* de Poméranie fille de Casimir
    - *a*) du 1er lit: **Vassilko**-(Rogvolod?) Pr. de Polotzk 1217, 1218 † ? ~ *N. N.*
      - **Gleb?** Pr. de Polotzk † avant 1239
      - **S. Eupraxie** (?) † 8 v. 1243 ~ *Jaroslav* Vladimirovitch Pr. de Pskov
    - **Viasczko** Pr. de Koukeïnos † tué 1224
    - *b*) du 2d lit: **Vladimir-Voïcieh**
  - **Gleb** Pr. de Polotzk 1221

* **Constantin** Pr. de Polotzk 1254

* **Siméon** Pr. de la maison de Polotzk Évêque de Polotzk ensuite de Tver † 1289

Vassili Pr. de Minsk 1326

Alexandra ∾ 1239 *Alexandre* « Nevski » Gr. pr. de Vladimir † 14 xi. 1263

Islaslav Pr. de Vitebsk 1264

Constantin Pr. de Vitebsk

Michel Pr. de Vitebsk fin du XIII[e] siècle

N. fils

Vassili

Iaroslav dernier Prince de Vitebsk † 1320

Marie héritière de Vitebsk † 1346 ∾ 1318 *Olgerd* Grand prince de Lithuanie † v. 1377

Islaslav Pr. de Polotzk 1264

N. dernier Prince de Polotzk † vers 1305

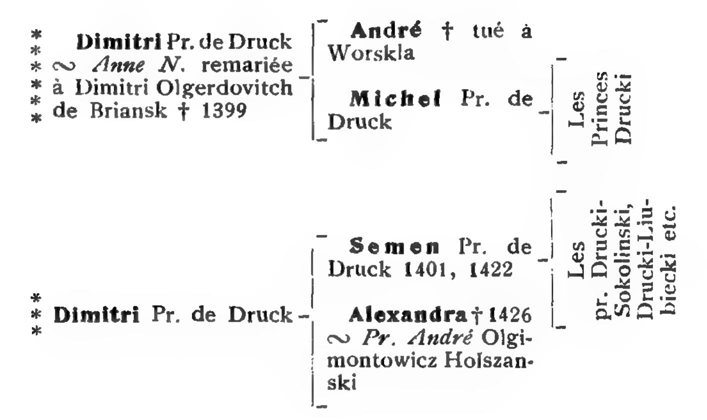
Table généalogique N. 3

Maison de Droutzk
(Druck)

Rogvolod II Pr. de Polotzk † après 1161 ∾ 1143 *Pr. N.* fille d'Isiaslav II Gr. prince de Kiev	**Gleb** Pr. de Druck 1181 † avant 1186		
	Vseslav 1159 Pr. de Druck en 1186 ∾ *N. N.*	**Boris** (?) Prince de Druck en 1195	* * * **N.** Pr. de Druck en 1217

Les généalogistes russes du XVI siécle font descendre les princes de Druck de la maison de Volhinie-Galicie. Cette extraction des princes de Druck n'est qu'une ingénieuse combinaison de leur part, sans aucun fondement et contradictoire à toutes les données de chroniques.

Jean Prince de Druck 1339



Léon Pr. de Druck 1384 ∾ *Pr. N.* de Lithuanie fille de Kiejstut

Jean Pr. de Druck 1398

Dimitri Pr. de Druck ∾ *Anne N.* remariée à Dimitri Olgerdovitch de Briansk † 1399
- **André** † tué à Worskla
- **Michel** Pr. de Druck — Les Princes Drucki

Dimitri Pr. de Druck
- **Semen** Pr. de Druck 1401, 1422 — Les pr. Drucki-Sokolinski, Drucki-Liubiecki etc.
- **Alexandra** † 1426 ∾ *Pr. André* Olgimontowicz Holszanski

La « Sagesse coranique » d'après un livre récent

Devant les renversements, révisions et refontes dont la Turquie offre depuis quelques années le spectacle passionnant, un intérêt supérieur s'attache aux sentiments ou initiatives qui s'y font jour, au sein même de la partie « évoluée » de la nation, dans quelques âmes d'élite, en faveur des vraies valeurs traditionnelles et pour maintenir et promouvoir la haute vie de l'esprit. Parmi ces symptomes d'un renouveau moral et religieux, nous voulons retenir aujourd'hui le témoignage que, dans un livre sur « la Sagesse Coranique » [1], un homme de la génération qui décline vient de léguer aux générations qui montent. Sous le nom de Katirjoglou, employé sans doute en conformité de la récente loi sur le *soy adi* (nom de famille), le lecteur reconnaîtra le général Mahmut Muhtar pacha, fils du Haut-Commissaire de l'Empire ottoman en Egypte, le gazi Ahmet Muhtar pacha. Blessé à Tchataldja pendant la guerre balkanique, il avait exercé sous le régime précédent les fonctions de ministre de la guerre et de la marine et d'ambassadeur à Berlin [2]. Marié il y a 42 ans à la princesse Nimet, sœur du roi Fuad, il s'était en dernier lieu retiré en Egypte pour y vivre dans la méditation des vérités éternelles. Une crise cardiaque l'a emporté le 18 mars dernier, sur mer, entre Alexandrie et Naples. Le présent ouvrage, dont il a pu corriger le texte définitif durant ses dernières semaines, nous livre ses réflexions sur la sagesse dont il puisait les thèmes dans le Coran. Il rappelle, par certains côtés, un autre livre posthume, appuyé sur le Hadith

[1] MAHMOUD MOHTAR-KATIRJOGLOU, *La Sagesse Coranique éclairée par des versets choisis reflétant la philosophie morale, religieuse et sociale de l'Islam*, *suivis d'un exposé synoptique des enseignements du Coran*, 1 vol., 261 p. in-8⁰, Paris, Geuthner, 1935.

[2] Cf. *Oriente Moderno,* Avril 1935, p. 151, et le journal *Milliyet* d'Istambul, n° du 20 Mars 1935.

celui-là, composé dans sa vieillesse par un autre homme d'Etat turc, Mehmet Arif bey, premier secrétaire justement du gazi Ahmet Muhtar au Haut-Commissariat, et publié dans le texte turc, en 1319, au Caire, par son fils le Dr Nedjmeddin bey Arif, sous le titre: *Bin bir hadisi şerif şerhi* (« mille et un hadith commentés »).

La première partie du livre de Mohtar-Katirjoglou, longue de près de 200 pages, est un recueil des « parties essentielles du Coran, celles, dit-il lui-même dans son avant-propos, qui conservent toujours leur valeur religieuse, morale, philosophique et sociale », grâce à un choix visant « à mettre en évidence l'esprit même de l'enseignement islamique »: un cinquième environ des versets coraniques nous sont ainsi présentés, selon l'ordre traditionnel des surates [1], en une traduction faite directement sur le texte original par l'auteur persuadé avec raison, devant les infidélités des versions même les plus littérales, qu'un texte religieux, « pour revivre dans une autre langue, demande que la vie lui soit rendue par des plumes imbues de cette même vie » (p. 10). On peut douter que tel ou tel passage ou terme coranique ait été rendu exactement ou complètement (p. e. IV, 3; XXVIII, 77; XXX, 8; etc.); on peut regretter que des morceaux importants (p. e. II, 30 et suiv.; VI, 151-153; V, 108-120; XXXVI, 12-19) n'aient pas été recueillis et mis à la place de doublets inutiles; mais en revanche que de versets, ternes et atones chez Kazimirski, Palmer ou Montet, retrouvent leur relief, leur accent, leur âme parce qu'ils nous sont redits par un homme qui en a d'abord nourri sa vie intérieure et sa prière!

Mais le sens de ces fragments est surtout éclairé par un « exposé synoptique » qui nous est ensuite proposé des enseignements du Coran. Nous ne pouvons noter ici toutes les remarques suggérées par cette cinquantaine de pages denses sur la morale, le culte, le dogme, l'ascétisme musulmans ou sur la personne de Muḥammad et l'histoire de son œuvre. Nous nous bornons à exprimer en les motivant quelques éloges et aussi quelques regrets.

Nous sommes heureux de voir rappeler (p. 210 et suiv.), avec références à l'appui, les nobles sentiments, les maximes élevées, les sages prescriptions qui sont à l'honneur de la morale coranique: amélioration de la condition de la femme et de l'esclave, protection de

[1] La numérotation des versets est celle des éditions en usage en Orient: c'est à elle que nous nous référons nous-même dans le présent article.

la vie humaine, respect et amour envers les parents, désintéressement, générosité et délicatesse dans la bienfaisance, véracité dans les paroles et fidelité aux engagements, chasteté et pudeur même dans l'intime du cœur, modestie et douceur envers les hommes et humilité devant Dieu, attente des grâces divines et effort personnel, piété sincère se manifestant non par des pratiques sèches, mais par une foi vive et des œuvres de miséricorde, droiture prête à rendre témoignage à Dieu et à la justice, patience dans l'adversité considérée comme l'épreuve de l'âme, mépris des vanités terrestres, estime des gains éternels et confiance dans le triomphe final réservé aux justes. Les versets cités à ces propos et d'autres qu'on pouvait y joindre rendent un son authentiquement biblique: l'auteur n'aurait sans doute pas manqué de noter cette consonance si l'Ancien et le Nouveau Testament lui avaient été plus familiers, puisqu'il l'a fait (p. 232-233) pour la doctrine de l'homme créé à l'image de Dieu et (p. 240) pour certains thèmes eschatologiques. — Mais nous ne pouvons le suivre lorsqu'il cherche (p. 211) à atténuer le précepte ou le conseil coranique du pardon des injures en l'autorisant seulement au profit du solliciteur repentant, comme si cette restriction, introduite au nom du « devoir de se dresser contre la violence et l'outrage », se trouvait dans XLII, 37-42: on sent ici, à peine voilé, un souci de discrimination à l'égard de la charité évangélique, assez fréquemment accusée en Islam de manquer de « virilité », mais sans que ce grief puisse se prévaloir légitimement d'un texte quelconque du Coran. — Un préjugé analogue contre la mortification, en même temps qu'une réaction légitime contre le littéralisme de certaines restrictions somptuaires canoniques, nous semble inspirer (p. 216) la doctrine sur l'usage des plaisirs et du luxe; et l'exégèse de XXVIII, 77 dans un sens peu éloigné en somme des hadith anti-ascétiques, plus ou moins apocryphes, comme celui sur les parfums, les femmes et la prière, est très contestable (*naṣîbaka* signifie plutôt, croyons-nous avec Bonelli [1], la tâche qui t'est départie, ton devoir).

L'auteur reconnaît d'ailleurs l'importance du courant ascétique dans l'Islam. Il voit en lui (p. 218 et suiv.) le fruit d'une réaction contre le développement du juridisme casuistique et un « refuge contre le formalisme du culte extérieur », non sans le rattacher à une « explication esotérique » du Coran dont il cite (p. 231) des versets expressifs invitant l'homme à vivre en profondeur et à chercher Dieu

[1] *Il Corano, nuova versione letterale italiana*, Milano, Hoepli, 1929.

au-dedans de lui-même. En réalité il ne semble guère connaître du ṣûfisme que les formes assez tardives où ce mouvement avait perdu son élan, sa droiture et sa pureté premières. Le seul maître de vie spirituelle auquel il se réfère expressément est Ibn ʿArabî (p. 221), ce qui explique les tendances monistes, syncrétistes, esotéristes qu'on remarque dans sa doctrine de Dieu « immanent dans les relativités de l'existence en évolution » par la « différenciation matérielle » émanant de sa volonté (p. 223 et suiv.), — dans sa thèse des *ṣifât* ou attributs divins révélés, ramenés (p. 225) à des « effluves de l'Entité Créatrice », et de « l'hypostase divine » déclarée (p. 226) non « accessible à la conception », mais seulement « à l'invocation », — ou dans ses essais d'explication allégorique de la chute originelle (p. 233 et suiv.) ou de la résurrection finale (p. 229-230), dont « le sens réaliste » se trouve, quoi qu'on dise, évacué. Nous mettons en garde le lecteur novice qui croirait trouver un exposé du pur enseignement coranique et spécifiquement islamique dans ces spéculations inspirées de philosophies étrangères et même contraires à l'esprit du Coran et de l'Islam.

Nous recueillons précieusement certaines remarques — méritoires sous une plume musulmane — concernant la Trinité chrétienne. L'auteur consent (p. 237) à voir dans le « *Rûh al Quds* ou Esprit Saint... coranique le même que celui qui est inhérent à la Trinité » ; admet (p. 238) que « si l'on considère l'ensemble des nombreux versets concernant l'Esprit, on doit dire qu'il s'agit là d'un élément intime » de la Divinité ; note (p. 207), à propos de V, 73 (contre la croyance trinitaire conçue comme un trithéisme), que « le bas peuple parmi les orthodoxes en Orient, même le bas clergé, n'en pense pas souvent autrement » ; enfin reconnaît (p. 207), à propos de IV, 171 (« En vérité, le Messie Jésus fils de Marie est l'Envoyé de Dieu et Son Verbe qu'Il jeta dans Marie et un Esprit venant de Lui », que « la théorie coranique concernant l'essence divine en Jésus Christ est donc très proche de la conception chrétienne ». — Cela ne va guère plus loin qu'une théorie modaliste de la Trinité ; mais ce serait déjà un archeminement vers la doctrine authentique, et l'on sait que l'abbé Bourgade à Carthage en faisait un premier moment de sa catéchèse progressive. Seulement notre auteur, prisonnier de son postulat de l'Essence divine inaccessible, même par grâce, à la conception et des attributs divins simples modalités de l'action créatrice, ne manque pas de reprendre ailleurs (p. 223-224) contre le christianisme le grief, remanié par lui, de trithéisme, lorsqu'il considère « la formule trini-

taire » comme « la dernière étape dans cette conception de divinités hiérarchiques » imaginées par les hommes « afin de rejoindre... le relatif à l'absolu » et de rendre raison du « passage de l'Etre immuable... au Devenir » (cf. aussi p. 240 la mention de la doctrine paulinienne, confondue visiblement avec les théories gnostiques).

Nous ne saurions admettre sans réserves qu' « une rédemption collective à partir d'un certain moment de l'histoire, le rachat de l'humanité au prix de la torture d'un Dieu sont des sentiments étrangers au musulman » (p. 215); car ni la souffrance éprouvante, réparatrice et purifiante, ni l'intercession efficace, ni le mérite réversible, ni la substitution ou satisfaction vicaire, ni l'immolation sacrificielle, ni l'inhabitation éminente de Dieu en Jésus ne sont, l'histoire le prouve, croyances étrangères à l'Islam, ni par conséquent la révélation de Jésus Homme-Dieu, médiateur et sauveur, ne lui demeure absolument inassimilable.

Nous n'accordons pas non plus sans restrictions qu' « il n'existe dans l'Islam aucune église dans le sens chrétien, aucune caste pastorale comme chez les Israélites » (p. 215; cf. p. 220, 251); car si l'idée d'une autorité mandatée et assistée d'en haut, prolongeant en quelque sorte la présence du Maître Divin parmi ses fidèles y est obscurcie ou même refoulée (ou, chez les shîʿites, outrée et pervertie), on y a toutefois, sans atteindre certes aux profondes et hautes perspectives de la doctrine catholique du Chef et du corps mystiques, le très vif sentiment de la société des âmes unies entre elles et avec Dieu, de la vocation du peuple témoin et missionnaire du Très-Haut, du consensus infaillible de la grande famille des croyants (*ummah*), de l'union des cœurs (*ulfah*), du dévouement et même de la dévotion à la Communauté (*djamâʿah*), du devoir social de la prière (*duʿâ biʾl ṣalâḥ*) et de l'édification mutuelle par le rappel à l'ordre (*amr biʾl maʿrûf*) et la monition fraternelle (*naṣîḥah*): groupé autour d'un Livre plutôt qu'autour d'un Chef visible, l'Islam est bien cependant une communauté ecclésiale, et c'est une lacune, dans une synthèse de l'enseignement coranique, de n'avoir pas mis en évidence ce trait caractéristique en le dégageant du contenu de versets tels que II, 143; III, 102-105; 110; VIII, 63; IX, 71; etc.

Enfin si nous concédons volontiers qu'un certain universalisme du salut *minimo sumptu* sur la base d'un credo très réduit peut se dégager des versets sur l'identité essentielle des divers cultes monothéistes (II, 62 et V, 69, ainsi rendus p. 231: « Miséricorde divine et béatitude, sans distinction de religion, à toux ceux qui adorent

Dieu, croient au jugement dernier et se consacrent aux bonnes œuvres »), sur l'unité de la Religion depuis le *mîthâq* ou pacte originel de Dieu avec l'humanité jusqu'à la clôture de la Révélation, à travers le ḥanîfisme, l'« islamisme » d'Abraham et de tous les prophètes (cf. II, 127-138; III, 19-20; 64-68; 81-84; VII, 172; XIII, 36-39; XLII, 13-14), — nous ne croyons pas que le Coran autorise vraiment les syncrétismes divers ou l'indifférentisme confessionnel qui se sont réclamés de lui ni doive servir à préconiser une sorte de déisme philosophique ou de « religion naturelle » au sens donné à ce terme par Jules Simon. Car si « le Coran confond sous le nom générique de musulmans tous ceux qui ont cru en Dieu dans les temps passés ou présents » (p. 230), c'est parce qu'il les conçoit comme unis par l'adhésion à une même Révélation positive, historique, concrète, par la participation à une même mystérieuse et dramatique destinée: c'est en se donnant eux-mêmes (*aslamtu*) au Dieu réel qu'il se sauvent, non en se forgeant à eux-mêmes un Dieu idéal anthropomorphique, qui n'est qu'une idole. Et c'est bien dans cet esprit que par exemple Ghazâli aborde, à l'article XI de son *Fayṣal* et résout, au demeurant avec une admirable largeur de vues, le problème du salut des infidèles à la Religion véritable. Or ce point fondamental semble voilé aux yeux de l'auteur de la *Sagesse Coranique,* qui, après avoir (p. 113-114) traduit le fameux verset XXX, 30 sur l'Islâm *fiṭrah:* « Ainsi, relève pieusement ta face vers la Religion, vers cette œuvre divine à laquelle Dieu a conformé la nature humaine: pas de changement en cette œuvre de Dieu! elle est la Religion immuable... », explique dans son « exposé synoptique » (p. 210) que selon le Coran « la Religion, telle que Dieu l'enseigne depuis toujours, serait conforme à la nature humaine et formerait l'idéal vers lequel l'humanité doit tendre ». Un rationalisme naturaliste perce ici et se fait jour encore ailleurs, qui ne pourrait que compromettre le succès du noble dessein poursuivi par le général Mahmut Muhtar en composant son œuvre. Dans la discrète réserve qui (p. 221 et 254) accompagne la mention sympathique qu'il fait des efforts présents de son pays, on sent son espoir de voir ou son désir de préparer, après les mesures « laïques », destructrices d'abus séculaires, le renouveau d'un culte religieux en esprit et en vérité. Mais ce renouveau n'est possible que s'il est une conversion effective des esprits et des cœurs au Dieu vivant, celui que Pascal appelle « le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », que le Coran peut aider à chercher, mais ne doit pas servir à masquer. C'est aussi bien « le Dieu des philosophes », dans la mesure où ceux-ci

s'acheminent à la conclusion de l'un d'entre eux: « autant toute religion naturelle est artificielle, autant l'attente d'une religion est naturelle » à l'homme. D'où, pour les Turcs jaloux de se gouverner par les seules idées, l'utilité, l'urgence d'être initiés aux mouvements de pensée qui, en Europe, tendent, par un effort de la raison rejoignant la tradition, à refaire « dans la philosophie la place du surnaturel ». Sous le bénéfice de ces observations, nous souhaitons la diffusion d'un ouvrage dont M. Massignon, ami et confident de l'auteur, nous dit, dans un avertissement émouvant, qu'il constitue « une sorte de testament spirituel: le dernier message de cet homme d'Etat turc adressé non seulement à ses intimes, mais à toute la jeunesse neuve de son pays ».

PAUL M.-A. MULLA.

Une nouvelle méthode en géographie historique? Dazmana-Dazimon?

Le dernier numéro de *Byzantion* (t. X, fasc. I) réjouira tous ceux qui s'intéressent à la topographie antique et byzantine de l'Asie Mineure. Il nous montre une équipe de jeunes savants appliqués à la solution des problèmes restés en suspens dans ce domaine, et à la révision des résultats que l'on croyait acquis. A le parcourir, on sent naître l'espoir que, de l'« Institut Oriental » de Bruxelles, sortira un jour une refonte de l'*Historical Geography of Asia Minor,* qui a rendu tant de services à deux générations de travailleurs, mais que la troisième génération est en droit de ne plus trouver à jour.

Le temps et l'espace nous manquent pour examiner chacune des questions touchées par MM. Wittek, Orgels, Honigmann, et par M. Grégoire lui-même, qui est l'inspirateur de toutes ces recherches. Nous voudrions seulement attirer l'attention sur une question de méthode et sur un point de détail, où nous ne sommes pas complètement d'accord avec ceux que nous venons de nommer.

A la base de ces travaux, nous trouvons une étude minutieuse de la toponymie actuelle faite sur la récente carte turque au 1:800.000, et, comme principe directeur, ce qu'on pourrait appeler la loi de la continuité dans les dénominations géographiques. Ce ne sont pas là,

de notre part, inductions tirées de la lecture de *Byzantion:* ce fondement et ce principe, nous les voyons explicitement affirmés par M. Grégoire qui, le 4 mars dernier, devant l'Académie royale de Belgique, entonnait un péan à la louange de la méthode nouvelle et de ses premiers résultats (¹).

A vrai dire, la méthode n'est pas tout à fait neuve; et il n'est pas exact d'écrire que « il y a trente ans, la loi de la continuité était si oubliée... ». Oui, M. Grégoire fut le premier qui, avec un rare bonheur, eut l'idée de l'appliquer au cas particulier: Euchaïta - Avkhat. Ce rapprochement si naturel n'était pas venu à l'esprit d'autres explorateurs en quête de la même localité: c'est l'histoire de l'œuf de Colomb! Mais combien de rapprochements analogues faits par des hommes comme Hamilton, Mordtmann, Tomaschek, Ramsay! Et, s'il est permis de nous citer, avons-nous appliqué une autre méthode lorsque nous proposions, il y a quelque vingt-cinq ans, de placer Ibora à Iver Eunu, Annésoi ou plutôt Annésa à Sounissa, Pédachthoë (ou Pédachthon) à Bédokhton (²); et plus récemment, Korama à Gueurémé, Sobésos à Souvech (³)?

Mais il convient en même temps d'avertir que, basée uniquement sur la comparaison de la toponymie ancienne et de la moderne, la méthode risque de mener à des conclusions fausses. Est-il besoin de rappeler la mésaventure désormais célèbre de tant de savants illustres qui plaçaient Sampson à Samsoun (⁴)? Et, dans la communi-

(¹) *Académie royale de Belgique. Bulletin de la classe des lettres.* 5ᵉ s., t. XXI, 1935, p. 43-48.

(²) *Mél. Fac. Or. de Beyrouth,* t. V, 1911, p. 347, 341 (v. aussi p. 343: villages de Tach Ova « dont les noms, pour la plupart, ne sont pas turcs » et « représentent, à n'en pas douter, des toponymes anciens »); t. V, 2, 1912, p. 142*.

(³) *Églises rupestres de Cappadoce,* t. I, 1, 1925, p. 22, 33. Rappelons que dans les *AA. SS.*, *Novembre,* t. III, 1910, p. 329, on voit bien nommer Κόραμα, mais non Gueurémé, localité encore inconnue à l'époque où fut rédigée la savante notice des martyrs de Mélitène.

(⁴) Voir *Or. christ. per.*, t. I, 1935, p. 259-267; *Byzantion*, t. X, 1935, p. 67-80. On nous permettra de dire que c'est le rapprochement du texte d'Acropolite et du nom du Samsoun Dagh, qui nous a donné, il y a déjà plusieurs années, l'intuition de la vraie position de Sampson. Tout le reste sont des arguments cherchés et recueillis après coup pour contrôler et justifier une première impression. La cueillette a été arrêtée quand la preuve a paru suffisamment faite. Mais il est clair qu'elle aurait pu être poussée plus loin... Nous n'avons pas agi autrement à propos de Melanoudion — Mendélia (*Ibid.*, p. 264-265).

cation même que nous venons de citer, M. Grégoire nous en fournit un exemple non moins typique lorsqu'il explique — à la suite de M. Wittek — pourquoi on a si longtemps placé faussement Δόκεια à Tossia. C'est que Tavernier écrivait ce dernier nom: Tocia. D'où l'équation établie par un géographe en chambre:

Tocia = Tokia = Δόκεια.

D'autre part, la loi de la continuité toponymique est loin d'être absolue. Les cas de changements de noms sont nombreux, même en Asie Mineure: Mazaka - Καισάρεια - Kaïséri; Kabira - Νεοκαισάρεια - Niksar; Karana - Σεβαστόπολις - Soulou Séray. Dans les deux premiers cas, le nom gréco-romain supplante l'appellation antique et survit dans la moderne; dans le troisième, il est supplanté à son tour par un nom turc de caractère descriptif.

Mais les Romains ne furent pas seuls à modifier la toponymie. Les Byzantins l'ont fait aussi; et quelques-unes de leurs appellations ont péri, d'autres ont survécu. Pédachthoë s'est appelée: Héraclioupolis; puis est redevenue: Bédokhton. Aphrodisias est devenue: Stavropolis; puis les deux noms, comme la ville, ont disparu. Et, pour revenir à l'exemple fameux, Priène s'est appelée: Sampson; et le nom est resté dans Samsoun Qalè et Samsoun Dagh (¹).

La loi de la continuité toponymique est donc susceptible de bien des exceptions; et lorsqu'elle s'applique, ce n'est pas toujours de la même manière, ni dans le même sens. D'où l'on conclura que son emploi, comme moyen de recherche, est chose délicate, et que le critère onomastique doit toujours être contrôlé par d'autres critères de caractère historique et archéologique. L'étude de la géographie antique n'est pas uniquement une discipline de cabinet; elle se fait aussi, et en grande partie, sur le terrain.

Ce sont là vérités évidentes que nous n'avons pas la prétention d'apprendre aux membres du Séminaire d'Études byzantines de l'Institut Oriental à Bruxelles (²). Mais il ne semble pas inutile de les rappeler; car nous croyons qu'en un cas au moins, elles ont été un peu oubliées. Il s'agit du cas: Dazimon-Dazmana.

(¹) Voir aussi les listes des villes ὅσαι μετωνομάσθησαν εἰς ὕστερον recueillies dans Parthey, *Hierocles Synecdemus et Notitiae episcopatuum*, p. 311-318.

(²) Ils en auraient du reste été avertis lorsque, cherchant des équivalents du « Charsianon » byzantin, ils ont vu surgir des Horsana, Hersana, Chorzene, Kharshana, Karsanti..., plus qu'ils n'en voulaient.

***

Avec un luxe d'arguments qui ne laisse rien à désirer, M. Wittek a montré, au susdit numéro de Byzantion (p. 53-59), que Tokat est la ville connue au moyen âge sous le nom de Δόκεια, que l'on situait jusqu'à présent à Tossia. Et comme nous l'avons dit, il a donné une explication très plausible de cette erreur. Il rappelle d'ailleurs le nom donné par les Arméniens à la ville. Ce vocable, que nous avons maintes fois entendu prononcer sous la forme: « Ievtokia », nous a persuadé depuis longtemps que Tokat, à une certaine époque, a porté le nom grec d'Εὐδοκία. Et aujourd'hui encore, à la suite de la démonstration qui vient d'être faite, nous croyons pouvoir maintenir cette opinion, et voir dans le nom de Dokia une forme abrégée d'Eudokia.

Mais nous ne pensons pas devoir pour cela abandonner la traditionnelle identification de Tokat avec Dazimon. D'abord, parce que les témoignages qui parlent de Dazimon et ceux qui nomment Dokia ne sont ni de même époque ni, partiellement, de même origine: en sorte qu'un changement de nom reste possible. Ensuite, parce que la nouvelle localisation proposée pour Dazimon nous paraît inadmissible. Elle est uniquement fondée sur la ressemblance onomastique: Dazimon-Dazmana; mais elle a contre elle tous les autres arguments.

Venons au détail.

La Dazimonitide est nommée par Strabon; et nous verrons bientôt avec quelle précision il en indique la situation géographique. Dazimon apparaît deux fois dans la correspondance de saint Basile (*Ep.* 212, 216). Daximon, qui assurément représente le même nom, est nommée deux fois par Génésius (p. 67, 92, Bonn) à propos des guerres du IX[e] siècle: c'est là que l'empereur Théophile fut battu en 838; et, s'il fallait en croire cet auteur, Michel III y aurait subi une nouvelle défaite en des circonstances presque identiques ([1]). On trouve enfin Dazimon dans une liste d'*aplecta,* probablement antérieure, recueillie par le Porphyrogénète et maladroitement cousue au *Livre des Cérémonies* (p. 444, Bonn). Le même nom (écrit: Dazymon) reparaît au *Livre des Thèmes* (p. 19), comme une ville du thème des Arméniaques, peuplée de « Leucosyriens » — terme qui suffit à indiquer une source ancienne.

([1]) Cette deuxième bataille de Dazimon semble légendaire (v. A. A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes,* éd. française, t. I, 1935, p. 245, n. 2, 3).

Les témoignages apportés par M. Wittek en faveur de l'identification: Dokia-Tokat sont postérieurs. Un seul, emprunté au continuateur de Théophane et se rapportant au règne de Romain Lécapène, serait du Xe siècle. Mais il ne donne qu'une indication vague et ne permet pas de localisation précise. Tous les autres s'échelonnent de la seconde moitié du XIe siècle au XIVe. Ils correspondent donc aux périodes de domination danichmendide, seldjoucide et turque. Plusieurs sont fournis par les historiens arabes ou syriaques; d'autres par les byzantins, mais toujours en fonction des guerres musulmanes; ce qui nous porte à croire que l'abréviation supposée plus haut d'Eudokia en Dokia, Dukia, Toqia, Tuqia, serait le fait des nouveaux maîtres musulmans [1], à qui les Byzantins n'auraient pas tardé à l'emprunter [2].

Quoi qu'il en soit de cette dernière hypothèse, l'antique Dazimon peut très bien être devenue Eudokia, puis Dokia, tout comme Priène est devenue Sampson.

Il est vrai que M. Wittek nous oppose un texte d'Ibn Bibi dans lequel on verrait nommer simultanément Tokat et Dazimon: preuve que ce sont bien deux localités différentes. Malheureusement, ce témoignage n'est rien moins que certain. Le nom de Tokat est écrit sous la forme: توقات, qui ne laisse place à aucun doute. Mais celui de Dazimon, on ne le trouve que par une correction, — et une correction à une variante! Le texte porte en effet: باريمون (Barimon); une variante donne: تاريمون (Tarimon), que l'on propose de corriger en تازيمون (Tazimon). Ne suffit-il pas d'ajouter un point? — Je l'accorde; mais une correction plus simple encore transformerait, sans passer par la variante, Barimon en Bazimon ou (prononciation grecque) Vazimon, où nous retrouverions un autre vocable antique non moins célèbre, celui de Φαζημών, qui désignait une localité peu éloignée, comme chacun sait. On nous permettra donc de juger que le texte d'Ibn Bibi n'a rien de décisif, et qu'il ne saurait balancer les arguments qu'il nous reste à exposer.

(1) M. Wittek ne nous contredira pas, puisqu'il suppose (p. 55, n. 2) que Tossia serait une abréviation de Théodosia. Autres abréviations turques, par suppression de la syllabe initiale: Ἰκόνιον - Qonia, Θεσσαλονίκη - Sélanik. Pour Eugonia - Keuné, v. Ramsay, *Hist. Geogr. of A. M.*, p. 261. L'Euphrate est pour les Turcs le Frat Sou, et pour les Arabes: Shatt el Furat.

(2) On connaît l'exemple classique: Archélaïs – Colonia, devenue pour les Turcs: Aq Séray, d'où les Byzantins ont fait: (Τάξαρὰ = τὰ Ἄκ Σαρά). V. Ramsay, *Hist. Geogr. of A. M.*, p. 285, 290, où l'on trouvera d'autres exemples.

***

Tout homme qui connaît la région entre Tokat et Amasia s'étonnera de lire sous la plume de M. Grégoire les phrases suivantes: « Elle (l'identification Tokat-Dazimon) était peu vraisemblable, car la Dazimonitide ou région de Dazimon c'est, à toute évidence, la plaine de l'Iris, appelée aujourd'hui Kazova. C'est dans cette plaine qu'il fallait chercher Dazimon, et nous l'y avons trouvé, M. Honigmann et moi, à peu près en même temps, sur la nouvelle carte turque. Le plus extraordinaire, c'est que M. Anderson et moi-même avions passé à huit kilomètres de là, à Turkhal, où j'ai même copié une inscription du temps de Mithridate. Mais nous n'avons pas soupçonné l'existence de Daz(i)mana, le nom même de Δαζιμῶνα à l'accusatif avec le vocalisme turc en a » (¹).

N'en déplaise à notre savant ami, il y a dans ces lignes plus d'une confusion. Elles semblent dire que Tokat est loin de Qaz Ova, et que Dazmana, au contraire, s'y trouve en plein. Je ne sais où la nouvelle carte turque porte ce nom, mais toutes les éditions de Kiepert que j'ai entre les mains appellent Qaz Ova la plaine qui commence exactement au pont de Tokat (²) et s'étend à l'ouest jusqu'aux villages d'Arab Euren et Yéni Keuy. En cela, elles sont conformes à l'usage des gens du pays. Si le Qaz Gueul (Lac aux oies) et les marais qui l'entourent occupent la partie occidentale de la plaine, le nom de Qaz Ova (Plaine aux oies) n'est nullement réservé à cette partie.

(¹) *Acad. r. de Belgique, Bulletin...*, 1935, p. 46. Rappelons que ce nom aurait pu être trouvé depuis longtemps sur notre *Carte du bassin moyen du Yéchil Irmaq*, au 1: 200.000, Paris, Barrère éditeur-géographe, 1913, feuille I: Amasia, d'où il a passé dans la carte de Kiepert au 1: 400.000, f. B IV, 3ᵉ éd., 1915. Il n'est peut-être pas hors de propos d'avertir que notre carte a passé toute entière dans les éditions postérieures de Kiepert, beaucoup plus que ne le donneraient à penser des initiales parcimonieusement distribuées au long de quelques itinéraires. Il est assez étrange d'y voir, par exemple, les noms de Perrot, Hamilton, Tchiatcheff accolés à la route d'Amasia à Zilé qui n'existait pas de leur temps, et dont le tracé nous est emprunté. Notre carte — et celle de Kiepert, naturellement — écrit: Dasmana.

(²) Tokat n'est pas *dans* Qaz Ova, mais bien «au bord» de la plaine, comme l'a dit excellement M. Cumont (*Studia Pontica,* t. II, 1906, p. 240). On ne peut décrire mieux qu'il ne l'a fait (p. 239-243) la situation de cette ville et les avantages qu'elle offre. On complètera ces renseignements par les photographies publiées dans nos *Mélanges d'Archéologie anatolienne*, Beyrouth, 1928, pl. XIV-XVII, XXIV-XXVII.

Par contre, il ne s'étend pas à la plaine de Turkhal, distincte de celle de Tokat dont elle est séparée par un défilé nettement marqué. Ces deux plaines représentent deux anciens bassins lacustres, d'étendues très différentes: le premier a quarante kilomètres de longueur et va s'élargissant peu à peu jusqu'à atteindre, vers l'ouest, une largeur de dix à douze kilomètres. Le second n'a guère plus d'une lieue dans tous les sens. D'où il ressort que Dazmana, situé à environ neuf kilomètres au nord-est de Turkhal, ne saurait être dans la plaine: ni dans celle de Turkhal ni, à plus forte raison, dans celle de Qaz Ova. C'est un village de montagne, où nous avons passé le 29 juin 1906, et notre baromètre marquait une altitude de 1150 mètres (plus de 600 mètres au-dessus de Turkhal). Rien ne nous a révélé que le village occupât un site antique. Sa position, à elle seule, rendait la chose invraisemblable; et l'existence de certains vestiges de citadelle qu'on nous signalait sur un pic avoisinant, mais que nous n'avions pas le temps d'aller voir, ne saurait être invoquée contre cette impression. Quiconque a voyagé dans la région pontique sait combien sont multipliés ces vestiges que les paysans appellent des « Qalè », et combien il est décevant de chercher à en tirer un indice quelconque.

D'ailleurs, si Dazimon eût été à Dazmana, on ne s'explique pas comment elle aurait pu donner son nom à la Dazimonitide. La position de ce district est connue par un texte de Strabon, d'une précision rigoureuse, qu'il faut transcrire ici. Parlant de l'Iris (Yéchil Irmaq), il dit:

"Ἔχει δὲ τὰς πηγὰς ἐν αὐτῷ τῷ Πόντῳ, ῥυεὶς δὲ διὰ πόλεως μέσης Κομάνων τῶν Ποντικῶν καὶ διὰ τῆς Δαζιμωνίτιδος, εὐδαίμονος πεδίου, πρὸς δύσιν εἶτ' ἐπιστρέφει πρὸς τὰς ἄρκτους παρ' αὐτὰ τὰ Γαζίουρα, παλαιὸν βασίλειον νῦν δ' ἔρημον (*Geogr.*, XII, 3, 15).

Un géographe moderne ne saurait mieux dire: l'Iris traverse Comane par le milieu; puis il traverse la riche plaine de Dazimonitide, en coulant vers l'ouest; puis il tourne au nord, et passe à Gazioura (Turkhal). Ici encore, les deux bassins sont distingués et la séparation entre eux est marquée au point où le cours du fleuve s'infléchit vers le nord. La Dazimonitide ne comprend pas la plaine de Turkhal: elle répond exactement à Qaz Ova, qui commence à une dizaine de kilomètres en-dessous de Comane.

En outre, puisque la plaine est qualifiée de « riche », c'est manifestement à la partie orientale de Qaz Ova que pensait Strabon,

non à la partie occidentale, insalubre et marécageuse. Presque déserte aujourd'hui, celle-ci ne devait guère être plus peuplée dans l'antiquité. Et cela encore interdit de réserver le nom de Dazimonitide à la région du « Gaz Gueul », comme sont obligés de faire ceux qui veulent chercher Dazimon vers Turkhal, et même au delà.

Même argument fourni par la bataille de 838, qui, au dire de Génésius, s'est livrée près de Dazimon (p. 67).

Observons d'abord que le même auteur connaît Gazioura dont il parle ailleurs (p. 8). Et si la bataille avait eu lieu dans les parages de Dazmana (« tout près de là », écrit M. Grégoire), c'est bien plutôt par rapport à Gazioura que le site en serait indiqué. Car, de toute évidence, on ne s'est point battu sur les montagnes, mais dans la plaine. Et près de Dazmana, il n'y a pas d'autre plaine que celle de Turkhal.

D'ailleurs, à qui connaît le pays, il suffit de relire les historiens et de réfléchir un instant pour se rendre compte qu'une bataille de cette importance n'a pu avoir pour théâtre la plaine de Turkhal.

De nos jours, cette plaine est un marécage; et l'ancien régime avait grand peine à y maintenir une route carrossable dont nous l'avons vu modifier le tracé pour trouver un terrain solide. Il devait en être de même dans l'antiquité, puisque Strabon nous apprend qu'après avoir possédé une résidence royale (sans doute en raison de son importance stratégique), la ville avait été désertée par ses habitants. Au moyen âge, Génésius parle des marais de Gazioura (Θωμᾶν τὸν ἀπὸ λίμνης Γαζουροῦ, p. 8). Même expression aux Synaxaires, à propos d'un miracle de l'époque iconoclaste [1]. En outre, la plaine est petite, encombrée de pitons rocheux [2]. Entourée de hautes montagnes, elle n'est accessible que par trois défilés. Une armée qui s'y installerait serait à l'étroit, privée de ressources, entourée de bourbiers, et risquerait de s'y voir enfermée par un ennemi qui réussirait à en tenir les débouchés.

(1) ...τὴν παραδοξοποιὸν καὶ ἁγίαν εἰκὸνα τῆς Θεοτόκου, τὴν ἐν τῇ λίμνῃ μὲν τῆς Γαζουροῦ διὰ φόβον τῶν εἰκονομάχων ἐμβληθεῖσαν... (DELEHAYE, *Synax. Eccl. Constant.*, col. 6. (Voir à l'apparat critique, col. 1-6, les nombreux témoins du même récit.)

(2) L'un d'eux porte la citadelle de Turkhal (v. nos *Mél. d'Arch. anat.*, pl. XIII) construite là pour garder un passage important. Il y en a plusieurs autres qui réduisent l'espace utilisable.

C'est assurément dans Qaz Ova qu'Afshin établit son camp pour attendre Théophile. Il y trouvait des ressources abondantes en vivres et en fourrage. Il avait la place de s'y déployer. Ses mouvements étaient libres, et il avait la possibilité de se garder à distance. Toutefois, ces conditions favorables, il les trouvait, non pas dans la partie inférieure de la plaine, mais bien dans sa partie centrale, à peu près à la hauteur de Bazar et Aladjeq, ou même un peu plus à l'est, où une ligne de *tumuli* encore visibles conserve peut-être le souvenir de ces événements mémorables [1]. Mais est-il besoin d'avertir qu'une telle position ne saurait être désignée par rapport à Turkhal, et encore moins par rapport à Dazmana? Aujourd'hui, on la désignerait tout naturellement par l'expression: « dans la plaine de Tokat », ou plus brièvement: « près de Tokat », bien que cette ville soit à une vingtaine de kilomètres.

Pour nous résumer, nous dirons: Si Dazimon était à Dazmana, la Dazimonitide comprendrait essentiellement la plaine de Turkhal, ce qui ne peut s'accorder ni avec le témoignage de Strabon, ni avec les événements de 838. Donc il faut la chercher ailleurs.

Or de tous les emplacements possibles, celui de Tokat est de beaucoup le plus vraisemblable. Le site est exceptionnellement favorable, et il a dû être recherché depuis une haute antiquité. De fait, on y trouve des vestiges appartenant à toutes les époques de l'histoire. La citadelle contient un souterrain préhellénique [2]. Des murs de soubassement en grand appareil y paraissent d'époque gréco-romaine. Si les colonnes des mosquées actuelles proviennent peut-être de Comane (je ne sais sur quelle autorité on l'affirme), de menus fragments de sculptures trouvés, à une date récente, dans le sol et divers débris utilisés dans les constructions turques de la citadelle sont assurément d'origine locale et appartiennent à l'antiquité. Au pied

[1] Ces *tumuli* (deux sur le côté nord de la plaine, un sur le côté sud sont portés sur notre carte au 1:200.000, f. IV, Sivas — d'où ils ont passé dans la 3e édition de Kiepert, f. B IV. Nous essayerons peut-être un jour de localiser les différents épisodes de la bataille; mais nous avons toujours pensé que les hauteurs d'Anzès, d'où Théophile, qui venait sans aucun doute de Zilé, put contempler l'armée ennemie (Gen., p. 63) et trouver un refuge après la défaite (*id.*, p. 92, doublet du même récit), est le massif montagneux situé entre les trois plaines de Qaz Ova, de Turkhal et de Zilé. C'est le meilleur observatoire de toute cette région.

[2] Sur ces souterrains, voir nos *Mél. d'Arch. anat.*, chap. III.

du piton qui porte la forteresse, nous avons vu les fondements d'une église byzantine. Les monuments danichmendides, seldjoucides et ottomans de Tokat sont connus ([1]). Pour un site de cette importance, il faut trouver un nom aux époques préhellénique et hellénique, ainsi qu'au temps du haut empire romain. On m'accordera, je pense, qu'il ne saurait être question alors ni d'Eudokia, ni de Dokia: ce qui rend certaine l'hypothèse, proposée plus haut, d'un changement de nom à l'époque byzantine.

Comme nous savons pertinemment que, depuis neuf siècles au moins, Tokat joue le rôle de centre administratif, militaire, commercial du district de Qaz Ova (la Dazimonitide), il est naturel de penser qu'il en était ainsi dans l'antiquité ([2]). Et comme un tel centre avait évidemment pour nom Dazimon, c'est à Tokat qu'il faut placer cette ville.

D'ailleurs les lettres de saint Basile auxquelles nous faisions allusion semblent indiquer que Dazimon était proche de Comane. C'est ainsi que Tillemont les a comprises, bien que la chose ne soit pas dite expressément ([3]). En tout cas, il est sûr que Dazimon subissait l'influence du métropolite de Sébaste (Sivas), puisque Basile y vint pour la combattre. Cela s'explique si on suppose la ville à Tokat. On le comprend moins, si on la place à Dazmana beaucoup plus rapprochée d'Amasia, — dont elle aurait dépendu, ainsi que Zéla.

Donc, jusqu'à preuve du contraire, nous tiendrons que Tokat a porté successivement le nom préhellénique de *Dazimon,* qu'elle conserva à l'époque hellénistique et à l'époque romaine; puis, les noms byzantins d'*Eudokia* et *Dokia:* cette dernière abréviation étant peut-être due aux Turcs, qui ont fini par en faire le nom actuel de *Tokat,*

([1]) Voir nos *Mél. d'Arch. anat.*, chap. VII, et surtout: A. Gabriel, *Monuments turcs d'Anatolie,* t. II, Paris 1934, 2e partie: *Tokat*, qui, naturellement, admet l'identité: Dazimon-Tokat (il cite, comme autorités, p. 78, n. 9: Hamilton, Ramsay, Anderson, Cumont). Bon plan de la ville, p. 79.

([2]) Comane a pu, grâce à la renommée de son temple, supplanter pendant un certain temps sa voisine, mais à la chute du paganisme, celle-ci, forte d'une situation admirable à tous points de vue, a dû reprendre rapidement l'avantage. Aujourd'hui le site de Comane est désert et marécageux; et le village qui, à plusieurs kilomètres, a hérité de ce nom illustre, Qomanaq (*al.* Gumenek), n'est qu'une réunion de misérables masures.

([3]) Voir sur tout ceci ce que nous avons écrit, *Mél. Fac. Or. de Beyrouth,* t. VI, 1911, p. 339.

tandis que les Arméniens gardaient fidèlement la première forme byzantine: *Ievtokia* (1).

* * *

Quant à la ressemblance des noms: Dazmana-Dazimon (2), on pourrait l'attribuer au hasard (comme il faut évidemment le faire dans le cas de Sampson — Samsoun). Mais il semble plus probable que le nom de Dazmana est ancien, bien que le site du village ne le soit pas. Il a pu désigner la forteresse dont nous avons parlé ou quelque autre localité voisine; puis il aura été étendu à tout le massif montagneux situé entre le Yéchil Irmaq et ses affluents: Dazia Tchay (remarquer ce nom) et Qourou Tchay (ici, un vocable turc), et enfin réservé au village actuel.

Ceci admis, il est loisible de voir, dans les noms antiques de Dazimon et Dazmana, deux doublets d'un même toponyme qui aurait été assez répandu dans la partie centrale de l'Asie Mineure. La région cappadocienne fournit les formes: Dasmenda, Dasmendros et Tsamandos (métathèse de Tasmandos), qui leur sont apparentées.

Mais si l'on observe que tous ces noms renferment un élément commun: Das ou Daz, qui paraît avoir une valeur propre, et si on l'isole, la seconde partie apparaîtra beaucoup moins semblable. Il en est ainsi notamment pour *Daz-imon* et *Daz-mana*. Et chaque nom demande peut-être à être interprété séparément. D'autant plus que le préfixe en question apparaît en bien d'autres toponymes anciens ou modernes, propres à la Cappadoce, à la région pontique et aux confins de l'Arménie.

Tout près de Dazmana existe un village de Dazia et la rivière voisine est le Dazia Tchay. Plus au nord, dans la plaine de Tach

(1) On explique le nom d'Héracleiopolis donné à Pédachthoë par le fait qu'Héraclius hiverna en ces régions dans l'intervalle de ses campagnes persiques (v. *Théophane*, p. 484, Bonn). Serait-il imprudent de supposer que le nom d'Eudokia aurait été donné par lui, dans les mêmes circonstances, à la station, assez proche, de Dazimon (30 kilomètres de Tokat à Bédochthon), où certainement était cantonnée une partie de ses troupes? Il aurait voulu honorer par là le souvenir de sa première femme Eudokia. Évidemment ce n'est là qu'une pure hypothèse: bien d'autres occasions peuvent avoir donné naissance à un nom comme celui-là.

(2) Nous l'avons déjà signalée, il y a bien des années: *Mél. d'Arch. Anat.*, p. 36, n. 4, où nous donnions une ébauche de l'explication que nous essayons de développer ici.

Ova (vocable d'origine turque), le village de Tasna porte un nom qui paraît antique. Strabon fournit, outre Dasmenda et Dazimon: Dastarkon, Dasteira — et, pour une région différente, en Bithynie, Daskylion. Ptolémée ajoute: Daskousa.

Il est singulier que tous ces noms, hormis Daskylion, appartiennent à ce que l'on peut appeler, d'une façon générale, la région cappadocienne, et que, pour le reste du monde gréco-romain, ni les dictionnaires, ni les *index* d'ouvrages géographiques ne présentent aucun autre nom de même apparence. N'est-ce pas la preuve que nous avons là une série de toponymes fondée sur quelque vieux parler local?

Naturellement on pense à la langue hittite. M. Hrozný interrogé a bien voulu nous répondre qu'il existe en hittite un adjectif « daššu = *fort*, lourd »; mais il ne croit pas pouvoir expliquer par la langue hittite la série de noms ci-dessus.

Une autre hypothèse, que nous soumettons aux iranisants, invoquerait l'influence perse qui, on le sait, s'est étendue sur toute la partie centrale de l'Asie Mineure et notamment sur la Cappadoce (1). Il est frappant que le seul nom de cette forme situé hors de la région cappadocienne soit celui de Daskylion, qui est connu comme la résidence d'un satrape (Hérod., *Hist.*, IV, 120, 126; VI, 33) et le centre de la Δασκυλῖτις σατραπεία (Thuc., *Hist.*, I, 129).

Le persan moderne présente une multitude de noms de lieux dans lesquels entre le mot دز (*diz* = fort, forteresse): Diz Chah, Dizabad, Dizfoul, etc. (2). La vocalisation n'est pas la même; mais on rencontre aussi des formes plus voisines de celle qui nous intéresse: Dezbar, Dezbin, Dèzaq (3)... et même: Dazgirt (4).

D'autre part nous trouvons en arménien les termes: Դաս (Tas-Das) et Դէղ (Tez-Dez) qui s'appliquent le premier à une

(1) L'ancien calendrier cappadocien dérivait du calendrier perse: il en avait conservé la division de l'année et, partiellement, les noms de mois. Le calendrier arménien en était aussi fort voisin.

(2) Voir l'index de n'importe quel atlas géographique un peu développé.

(3) Ces noms sont empruntés au dictionnaire persan de Desmaisons qui écrit: دزق , دزبن , دزبار . Comme nom commun, il donne: دزغاله (*dèz-ghâlè*) tour d'une forteresse.

(4) Localité près de la frontière turque. Parmi les noms de cette forme, il en est d'anciens: Dizafta (ou Dizafna: دزافنا , دزافتا) est cité (*ibid.*) comme une fondation de Sapor.

troupe armée, le second à un amoncellement quelconque. N'y retrouve-t-on pas, avec la même alternance vocalique, la même racine que dans les noms persans qui précèdent ? Et ne sommes-nous pas ramenés, par le son aussi bien que par le sens, à la vieille racine hittite *daššu* ?

Ainsi — sous une forme peut-être propre à l'Anatolie — reparaîtrait dans la série Dazmana, Dazimon, Dastarkon, Daskousa... le même élément que dans les noms perses modernes où sa signification de « fort, forteresse » est évidente. Est-il besoin de dire qu'une telle signification convient parfaitement à ce que l'on sait ou devine de la plupart de ces anciennes localités ?

G. de Jerphanion, S. I.

CHRONICA

Le 6me Congrès des Historiens Polonais (Wilno 1935)

Tous les 5 ans, depuis la guerre, les historiens polonais se réunissent en congrès. Le premier eut lieu à Poznań, où fut célébrée la mémoire de Boleslas Chrobry et de ses victoires; le second, pour faire revivre à notre imagination le patriotisme de l'année 1830/31 et le temps de Napoléon, tint ses assises à Varsovie. Et voilà que de nouveau les historiens polonais viennent de se réunir, cette fois à Wilno, pour étudier la question des relations polono-lithuaniennes dans le passé.

Les organisateurs très compétents des congrès historiques, en particulier le président M. le Prof. Bujak et puis M. le Prof. Zakrzewski, se basant sur l'expérience des congrès précédents, avaient adopté la méthode synthétique qui consiste à choisir quelques questions principales et à grouper autour d'elles tous les compte-rendus et rapports.

Il n'entre point dans mon intention d'exposer tout le congrès dans ses détails. Aussi bien la chose serait-elle impossible, étant donné l'affluence des auditeurs qui ne permettait pas d'assister à toutes les conférences. Bornons-nous donc à un coup d'œil rapide sur l'ensemble, nous arrêtant au passage sur quelques points dignes de retenir l'attention.

Le congrès qui dura du 16 jusqu'au 21 septembre, fut divisé en huit sections; la section politique, celle de l'histoire du droit, la section sociale et économique, militaire, celle de l'histoire de la civilisation, des sciences auxiliaires de l'histoire, de l'histoire ancienne et enfin la section didactique. Il est regrettable qu'il n'y aît pas eu une section spéciale pour l'histoire ecclésiastique; le nombre des congressistes était si considérable qu'elle n'aurait certainement pas manqué d'auditeurs. Il y aurait eu aussi des rapports en nombre suffisant; cette fois ils entrèrent dans la section de l'histoire de la civilisation.

Je me permetterai de citer deux d'entre eux; ce furent ceux des Prof. OSCAR HALECKI et LADISLAS TOMKIEWICZ. — Ce dernier débuta dans la seconde session de l'histoire de la civilisation, en exposant l'histoire de l'Union ecclésiastique en Lithuanie au XVII[e] et XVIII[e] s. Après avoir donné un coup d'œil à la bibliographie il passa à l'exposition des faits, qu'il groupa en trois époques: celle de la lutte (– 1623), celle du développement de l'union et celle de la décadence au XVIII[e] siècle. Il caractérisa l'influence et les conséquences du martyre de St. Josaphat et termina en exposant les raisons de la décadence. Au commencement du XVIII[e] siècle il n'y avait plus qu'un seul diocèse schismatique, celui de Mścisław et Mohylew. Le règne de Pierre le Grand fit revivre le schisme. L'auteur dit (*Travaux du VI[e] Congrès des hist. pol.* p. 327), qu'une des raisons de la décadence fut le manque d'intelligence de l'union de la part des latins. Les ecclésiastiques uniates n'étaient pas assez formés pour la résistance et le peuple trop peu intelligent: — la ressemblance, l'indentité presque de la liturgie uniate avec la liturgie schismatique leur permit de passer à l'orthodoxie russe presque sans la moindre résistance.

M. le Prof. HALECKI avait l'intention d'exposer l'histoire de l'union jusqu'à l'année 1596. Les circonstances ne lui permirent pas de lire son rapport avant M. Tomkiewicz comme c'était prévu dans le programme. Son exposé ne perdit pour cela rien de sa valeur; avant tout il attacha beaucoup d'importance à la partie méthodique. On comprenait en l'écoutant quelle importance ont les travaux sur la période et les circonstances dans lesquelles l'idée de l'union naquit et se développa. M. Halecki a le don de faire entrer dans ses communications une quantité de détails extrêmement intéressants; tel par exemple en l'occurence, l'exposé typique des difficultés causées par la dispersion des documents dans différents fonds, et auxquelles se heurte le chercheur qui veut fouiller dans les archives de Rome et de Paris. Tout cela rehaussait l'intérêt du rapport et l'auditoire comprenait mieux alors l'importance et également les difficultés spéciales de tels travaux. Les résolutions furent les suivantes:

I. Le Congrès s'adresse à la Direction principale de la Société historique de Pologne en l'invitant à former près de la Direction principale un Comité permanent destiné aux recherches concernant l'histoire de l'Union religieuse. Ce Comité formerait dans les différents départements de la Société historique des sections qui auraient pour but de travailler l'histoire de l'Union religieuse dans les centres que leur position géographique doit inté-

resser spécialement à l'histoire de l'Union et aux archives uniates. (Lwów, Wilno, Lublin, Varsovie).

II. Le Congrès s'adresse aux Fonds de la Culture Nationale et à la Caisse dite de Mīanowski les invitant à aider d'une maniére active les travaux suivants concernant les recherches sur l'histoire de l'Union religieuse en Pologne.

L'édition des catalogues d'archives se rapportent à l'histoire de l'Union.

L'édition des sources historiques de l'Union.

L'édition des travaux synthétiques sur ce sujet.

Ces résolutions furent présentés par Mme OLSZAMOWSKA-SKOWROŃSKA comme résultats d'un long travail personnel, et reçus par le congrès.

Il faut encore attirer l'attention sur une conférence très importante destinée à promouvoir l'organisation des archives ecclésiastiques en Pologne. Treize personnes y prirent part; c'étaient les représentants du clergé et des archives d'état. Le rapport fu presenté par Mme l'archiviste Dr. OLSZAMOWSKA-SKOWRONSKA.

On y constata — et la constatation n'était pas difficile à faire — que les archives ecclésiastiques, en leur grand majorité se trouvent en un état qui ne répond point aux exigences scientifiques, ni à celles du Vatican et par conséquent rendent pratiquement toute recherche bien difficile. Il y a cinq exceptions : les archives de Leopol (Lwów) qui furent mises en ordre par le Prof. Stanislas Zajączkowski et celles de Przemyśl organisées par l'abbé Kwolek, cet éminent propagateur de l'idée d'organisation des archives ecclésiastiques en Pologne — Il faut encore noter celles de Poznań, Płock qui est unique en Pologne pour la beauté de son édifice joint à la bibliothèque, et Włocławek. Le diocèse de Wilno, comme dit l'Abbé Prof. Falkowski, aura prochainement deux archivistes formés aux célèbres écoles de Rome et de Paris. Dieu fasse que cet exemple soit suivi bientôt par d'autres diocèses. Les archives des ordres religieux se trouvent dans une situation pire. Il y a deux exceptions : les archives des Frères de l'ordre de Cîteaux à Mogiła près de Cracovie. Le catalogue fut fait par M. le Dr. Kaczmarczyk et le P. Gérard Kowalski. Quant aux archives du cloître de Częstochowa son organisation va être bientôt terminée.

Il est jusqu'à présent difficile de se former une idée de l'activité aussi intense qu'importante, des ordres religieux en Pologne et encore plus d'en écrire l'histoire. Il y a tout de même ici aussi des exceptions qu'il importe de signaler : par exemple, les travaux de M. l'archiviste Rosiak sur l'histoire des Sœurs de Charité de la province lithuanienne et sur les Frères hospitaliers, ouvrages dans lesquels l'auteur profita des archives d'Etat et surtout de ceux des Sœurs de Charité. Avant tout les ordres religieux devraient tenir compte de l'excellente école d'archivistes que Léon XIII a fondée au Vatican et qui a formé les plus éminents professeurs des universités polonaises. Les Ordres religieux semblent ne rien en savoir. L'Auteur du rapport donnait beaucoup d'importance, en parlant des moyens d'organisation des

archives ecclésiastiques en Pologne, aux études faites dans la « Scuola Archivistica » du Vatican et surtout à la « Lettera circolare » du Card. Gasparri et la « Forma di Regolamento ». L'original et une traduction polonaise, prête à être imprimée, était montrée a tous les assistants. — On semble ne pas connaitre l'excellente lettre du Card. Gasparri aux évêques d'Italie du 15 avril 1923 sur les archives ecclésiastiques. Longtemps avant, le 30 septembre 1902, avait paru la « *Forma di regolamento per la custodia e l'uso degli archivi e delle biblioteche ai vescovi d'Italia* ». Il serait si utile que ces prescriptions de la Secrétairie d'Etat qui ont formé une nouvelle époque, pour ainsi dire, dans l'histoire des archives italiennes, fussent promulguées et surtout scrupuleusement suivies dans l'Eglise entière.

Nous nous permettons de citer les résolutions présentées à la fin de son rapport par Mme Olszamowska-Skowronska et approuvées par cette conférence.

« La conférence relative à l'organisation des archives ecclésiastiques et des documents religieux dans les archives d'Etat en Pologne, tenue au Congrès des historiens polonais à Wilno le 9 septembre 1935, invite les archivistes ecclésiastiques et ceux de l'Etat en Pologne à une coopération dans le sens le plus large du mot. Les moyens seraient les suivants: 1) fréquentation des cours spéciaux pour archivistes, organisés par l'Etat à Varsovie, ou ailleurs en province, enfin pratique dans les archives d'Etat. 2) coopération des archivistes ecclésiastiques à la revue spécialisée « *Archeion* » et formation dans l'une des revues ecclésiastiques d'une rubrique consacrée aux archives ecclésiastiques. 3) participation à l'édition de l'inventaire des archives ecclésiastiques (en voie d'organisation), à commencer par le terrain de l'ancienne Pologne russe.

La discussion sur ces points fut très animée. Huit des membres de la conférence y prirent part: M. le Prof. Zajączkowski, M. le Directeur Suchodolski, Mme la Directrice Studnicka, l'Abbé Prof. Obertyński, l'Abbé Prof. Falkowski, M. Stebelski, M. Rosiak, Mme Z. Olszamowska-Skowronska.

Le 20 septembre vit la clôture du congrès, si bien organisé sous la direction du Dr. TYSZKOWSKI. Le Prof. KUTRZEBA, président, tint le discours final dans lequel il exposa les résultats obtenus en ces jours de labeur. Suivirent les résolutions prises dans les diverses sessions. Il fut décidé que le prochain congrès, en 1940, se tiendrait à Léopol.

Le retour des congressistes ne manqua pas d'intérêt, car on consacra une demie journée à la visite des fouilles, des ruines, du château et des églises de la ville de Grodno. Chacun revint chez

soi, enrichi des résultats de travaux scientifiques très actifs et d'un séjour dans une ville comme celle de Wilno qui est certainement parmi les plus sympathiques de la Pologne.

M. Skibniewski, S. I.

XXIX Congressus Internationalis Orientalistarum.

Sub auspiciis Regiae Academiae Italicae convenit Romam a die 23 ad 29 mensis septembris anni nuper elapsi XIX Congressus Internationalis Orientalistarum. Adstiterunt non solum plures docti viri inter quos non pauci ex America Septentrionali, sed etiam legationes Institutionum pro scientiis orientalibus, quas inter mentione dignissima est S. Sedes, quae celebres orientalistas ad Congressum misit.

Illud autem fuit huic congressui singulare nobisque carissimum, quod in eo primum sectio reservata sit studiis Orientis Christiani. Fortasse propter ipsam novitatem rei desiderati sunt in hac sectione plures ex illis doctis viris qui Orientem Christianum universali celebritate investigant. Nec tamen eruditae dissertationes defuerunt. P. I. Simon S. I., professor in Pont. Instituto Biblico recensuit ineditam biographiam aethiopicam S. Herodae martyris, cuius analysim critice instituit. De auctoritate historica celebris Chronicae Arbelae disseruit P. Ortiz de Urbina S. I., in Pont. Instituto Orientali professor (¹). Praefectus Bibliothecae « Ambrosianae » Rev.mus Ioannes Galbiati recensuit in priore dissertatione manuscripta aethiopica celebris Bibliothecae ab eo tam perite administratae; in altera vero descripsit novam ac monumentalem editionem palympsesti Ulfilae. Maximum momentum huius codicis in eo stat, quod versionem N. Testamenti in antiqua lingua gothica contineat, in illa nempe quae in usu fuit apud Gothos incolas plagae Danubii inferioris. Iam vero huius linguae praeter codicem « argenteum » Upsalae hoc unicum restat monumentum. Nova editio codicis ab Ambrosiana Bibliotheca curatur. Clarus A. Baumstark, qui his postremis annis studio versionum S. Scripturae dat operam, egit in communi sessione de duabus versionibus arabicis Evangeliorum quae ante Hegiram et primis annis Islamismi adhibitae sunt: hae versiones prodeunt, iuxta sententiam

(¹) Dissertationem hanc integram vide paginis 5-33.

clari magistri, e versionibus syriacis. De Messalianismo brevem et doctum conspectum generalem praebuit P. HAUSHERR S. I., Professor in Pont. Instituto Orientali. Quibus legibus romanis persecutores christianismi innixi sint, COROI nova investigatione examinavit et sententiam suam contra Mommsen proposuit. De his omnibus actum est in sectione « Orientis Christiani ».

Iuvat et alias dissertationes breviter recensere, quae licet in reliquis sectionibus lectae, ad argumentum tamen huius ephemeridis spectant.

Nulla fortasse disciplina maiore studio tractata est quam islamologia. Praeter doctos BAJRAKTAREVIĆ, TAHA HUSSEIN et TAESCHNER, disseruit et TEICHER, cuius studium nonnihil novitatis attulit. Affirmavit enim tractatum illum « De animae beatitudine », qui falso Averroi tribuebatur, auctorem habere filium eius Abdullam, qui ex ideis Avempacis hausit. Hic igitur habendus est ut « pater » averroismi latini. MASSIGNON collegit elementa ismaelitica in poematibus Mutanabbi. De condicione iuridica muslimorum in codicibus canonicis egit BUSSI; indoles autem iuridica matrimonii musulmani illustrata est a ROUSSIER, qui data opera theoriam « venditionis » reiecit. GONZÁLEZ PALENCIA nuntiavit proximam editionem 160 documentorum arabicorum, quae in archivo « Coronae Aragonensis » servantur. Disseruerunt etiam de rebus islamicis FISCHEL, MARKON, et GALBIATI. Auctore TAESCHNER constitutus est coetus ad transcriptionem graphiae arabicae determinandam. Authentia libri « Sefer-Nâmeh » propugnata est a GABRIELLI. GUIDI egit de origine Jazidarum. MAINZ agitavit quaestionem de conceptu gratiae divinae in Islamismo. Magni momenti ad historiam est descriptio arabica saec. X de Erythraea facta ab Ibn Ḥauqal, cui studuit KRAMERS; necnon auctor Qalqašundi, qui, prout ex elucubratione docti CANARD didicimus, diplomaticas relationes Byzantium inter et Aegyptum illustrat. De historia musulmanorum in Sicilia tractavit NALLINO. Omittam dissertationes habitas ab EPSTEIN, DE VEGA, MILLAS, MASSÉ, WOLFSON, PÉRÈS, GOITEIN, PINTO, KRENKOW et LICHTENSTÄDTER. DE HEMMER GUDME illustravit terminologiam arabicam excavationum in Syria et Mesopotamia, et LECERF disseruit de geographia linguistica in Antilibano septentrionali. Auditi sunt clari WALZER et SOMOGYJ necnon FARES, qui eruditam exegesim praebuit celebris illius formulae asceticae « makârim al-akhlâq ».

Praeter islamologos vellem et alios auctores commemorare, qui de argumentis ad nos pertinentibus locuti sunt. Rev.mus Eugenius

TISSERANT Pro-Praefectus Bibliothecae Vaticanae eruditam synthesin fecit catalogorum codicum orientalium « Vaticanae » qui inde a saec. XVIII in lucem prodierunt. P. VAN DE OUDENRIJN sumpsit ex historia Armeniae argumentum de « Miabanoq » et verba fecit de congregatione armena « Unitorum » quae a Fratribus Praedicatoribus fundata est. Recentes excavationes in oppidis Byblos et Ras Sciarra (Phoeniciae) illustratae sunt a SCHMIDTKE, VIROLLEAUD et DUNAND.

Romanus Pontifex sollemni excepit audientia in sua villa aestiva Castelli Gandulfi membra Congressus Orientalistarum. Aderant legati nationum, quae in hoc conventu partem habuerunt. Summus Pontifex benigne studiosos illos allocutus est, affirmans se argumenta Congressus diligenter perlegisse. Lectio haec excitavit in Pio XI memoriam studiorum orientalium quae et ipse cum esset Mediolani prope doctissimum virum Antonium Ceriani magna cum alacritate perfecit. Hic amor disciplinarum orientalium promovit in augusto animo Pontificis peculiarem benevolentiam erga orientalistas, quibus ipse simul cum eorum laboribus et libris benedicere dignatus est.

Decet quoque indefessam curam laudare, qua tum Ex.mus Prof. FORMICHI Vice-Praeses Congressus, tum eius Secretarius Prof. PISANI labores huius conventus ad felicem exitum perduxerunt.

Proximus XX Congressus Orientalistarum conveniet Bruxelles.

I. O. DE U.

IV CONGRESSO NAZIONALE DI STUDI ROMANI.

Diebus 19-25 Octobris 1935 habitus est Romae « IV Congressus Nationalis (Italus) de Studiis Romanis », indictus ab urbano *Istituto di Studi Romani,* cuius adeo varia est opera et activitas. Institutum enim, anno 1925 conditum ad studia fovenda quae Romanam Gentem spectant, suum esse ducit et scientificam investigationem impense colere, et aptam praebere rationem aptamque methodum Studiis Romanis utiliter provehendis, et horum studiorum latissimam curare divulgationem; ut de facto praestat multiplicatis coetibus tum in Italia (praeter Romanum habetur coetus Campanus, Lombardus, Sardicensis, Lucanus, Apulensis, Siculus Orientalis) tum etiam in exteris nationibus (hactenus duo recensetur, alter in Gallia, alter in Svecia).

Nostrum non est modo oratione prosequi quantum in tam multiplici laborum genere Institutum sit adeptum, quantamque sibi laudem meruerit. Ut de Congressu tantum agamus, hic quartus est ordine; I autem convenit 21-26 Aprilis 1928, II 24-29 Aprilis 1930, III 22-27 Aprilis 1933; omnes vero Urbem tamquam propriam horum studiorum sedem elegerunt.

A primo iam Congressu mos invaluit ut unum definiatur thema fundamentale, in quo explanando praecipuae versari debent collationes solleminioresque generales consessus. Ad ultimum Congressum quaestio fuit selecta: *I rapporti intercorsi nei secoli fra Roma e l'Oriente*; Orientem vero accipe de orientalibus praesertim Imperii Romani provinciis; quare nostra orientalia christiana studia respiciunt omnes sic dictae « relazioni », ut liquet vel ex sola consideratione auctorum et argumentorum:

On. Prof. G. Q. Giglioli: L'arte di Roma e l'arte dell'Oriente nella antichità; Prof. V. Ussani: Cultura e letteratura latina nelle terre orientali dell' Impero; Prof. E. Volterra: Gli studi intorno alle influenze dei diritti orientali sul diritto romano; Prof. A. Muñoz: L'arte di Roma e l'arte dell'Oriente nel periodo paleocristiano e medioevale e nel Rinascimento; S. E. Sen. Prof. C. Calisse: Roma e l'Oriente nel medioevo; Prof. V. Rossi: I rapporti letterari fra l'Italia e Bisanzio dalla fine del secolo XIV alla fine del secolo XV; Mons. Prof. P. Paschini: Roma nei rapporti con le Chiese Orientali; S. E. Mons. Prof. C. Salotti: Roma, centro di vita missionaria dei paesi d'Oriente; C. Galassi-Paluzzi: Per l'organizzazione metodica e per l'incremento degli studi riguardanti i rapporti intercorsi nei secoli tra Roma e l'Oriente.

Nostra pariter referunt quamplures dissertationes perlectae in specialibus Congressus Sectionibus, nimirum in Sectione Antiquitatis et Archaeologiae, Medii Aevi, Rinascentiae, Aetatis contemporaneae, Iuris, Philologiae classicae et modernae, et aliarum disciplinarum. Maluerunt enim oratores plures de rebus ad Orientem spectantibus in propria cuiusque provincia disserere.

Hoc pacto, inter Antiquitatis et Archaeologiae cultores nominandi sunt Prof. E. Josi de Oriente et Catacumbis Romanis, Prof. Mons. G. P. Kirsch et Prof. C. Cecchelli de influxu architecturae et artis Orientis in Basilicam Romae christianae, Ing. G. de Angelis d'Ossat de origine romana cupulae byzantinae, Prof. G. Marchetti de Urbis plaga graeco-orientali in antiquitate et Medio aevo. In campo vero antiquae Historiae Prof. F. Cumont egit de Roma et Syria, Prof. A. Calderini de antiquis Aethiopibus eorumque cum Roma relationibus. Epocham byzantinam illustrarunt Dr. C. A. Balducci: de S. Ioanne Chysostomo et Eudoxia, P. R. Devreesse: Schisma trium capitulorum, Dom A. Lentini, O. S. B.: Germanus Cappuensis et

Sabinus a Canosa legati Pontificii in Aula Constantinopolitana, Prof. G. GUIDO: Papi ed esarchi, Prof. E. TEA: Synodus Trullana et controversia de imaginibus in documentis romanis et S. E. Prof. Sen. A. GIANNINI: Studia Byzantina in Urbe. De monachismo syriaco egit Prof. Dom. G. SOLA; de monachis autem byzantinis Dom N. BORGIA et Dom M. INGUANEZ. Quaestiones nnionisticas agitarunt P. M. GORDILLO S. I., qui de Conciliis egit Unionis, Adv. C. CORSANEGO et Ing. A. PERNIER qui loquuti sunt de Bessarione Cardinali, P. I. TAURISANO O. P. auctor dissertationis de « fratribus peregrinantibus pro Christo », P. P. DE MEESTER O. S. B. et Mons. A. SIPIAGHIN qui perpenderunt actionem Ecclesiae Romanae mediante Collegio Graeco S. Athanasii et conditione recentissimi Collegii Russici. Denique operam suam collocarunt in orientali et romana Arte inter se conferenda Prof. A. BERTINI, Ing. CREMA, Prof. P. D'ACHIARDI, Prof. V. VATASIANU et Prof. R. VILLANI.

Haec vero sic lector accipiat velim, ut exempla quaedam habeat; longe enim plura potuissent adduci ex 325 dissertationibus seu laboribus Congressui oblatis, quorum auctores maxima ex parte professoris titulo ornati sunt, multi bene noti ob labores iam editos. Ceterum, licet Congressus iure merito « nationalis » dictus sit, operam suam illi contulerunt haud pauci exteri Professores, ascripti variis Institutis scientificis Urbis, quorum nomina recurrunt inter 228 diversa Instituta quae auspicata sunt laboribus IV huius Congressus.

Dissertationum autem nonnullae sunt altae, ut aiunt, divulgationis; aliae vero scientificum characterem prae se ferunt et utilissimae evadent rerum orientalium cultoribus cum in lucem edantur in Actis Congressus, opera clarissimi Domini *C. Galassi-Paluzzi,* Instituti moderatoris, cuius assiduae et sollerti curae tribuendum est hunc IV Congressum tanto cum fructu peractum fuisse.

Nec desiderata est extrinseca pompa et sollemnitas, quam mire auxit *Smus. D. N. Pius PP. XI* in audientia Congressui dignanter concessa, necnon *S. M. Rex Victorius Emmanuel* et *Excmus. D. Benedictus Mussolini,* Italiae Dux, qui verbis amplissimis operam Congressus commendarunt. Praeter haec, multae aliae civiles et artisticae sollemnitates sunt habitae; inter quas lubet meminisse Academiae de Melodia Byzantina secundum inedita documenta saec. VIII-XVII. schola cantorum Cryptoferratensi interprete, sub directione Rmi. Hieromonachi *L. Tardo.*

M. G., S. I.

RECENSIONES

Theologica.

Dr. EMIL SCHELLER, *Das Priestertum Christi in Anschluss an den hl. Thomas von Aquin.* Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, 1934. In-8°, 448 pp.

In hoc suo opere de Sacerdotio Christi Dr. Scheller magna cum diligentia colligere studet quidquid hoc problema, cuius momentum in sacra theologia iure perpendit (p. 9-22), illustrare valet.

Centrum vero et veluti cardo totius operis est doctrina S. Thomae Aquinatis prout Angelicus Doctor illam tradidit in Summa Theologica, III, q. 22. In prima autem parte S. disserit de doctrina sacerdotii in genere, insistens methodo et documentis Historiae Religionum, necnon commentariis Aristotelis et Platonis, cuius philosophici conceptus de mediatore influunt in conceptum scholasticum de sacerdotio in genere (p. 35-82). In parte altera, quae est historica, praemissa dissertatione circa documenta Sacrae Scripturae (p. 83-106), pluribus persequitur evolutionem doctrinae de Sacerdotio Christi in litteratura antiqua christiana, in scriptis SS. Patrum graecorum et latinorum, apud priscos theologos occidentales et antiquissimos scholasticos (p. 106-160). Tum agit de magnis scholasticis saeculi XIII (p. 160-180) ac praesertim de scriptis S. Thomae Aquinatis, quae enuncleatius declarat, eorum fontes investigando (p. 180-282); et tandem considerat reliquos theologos qui, post Divum Thomam, ad nostra usque tempore floruerunt (p. 282-392). Denique, in parte tertia et ultima S. systematice proponit complexum doctrinae de Sacerdotio Christi Domini ad mentem Doctoris Angelici (p. 393-428) distincte simul et accuratissime quaestiones singulas, etiam minutiores, quae agitari solent de hoc argumento, commentatus.

En tibi summam huius operis, in quo sane auctor non tam nova quaedam dare voluit, quam perficere compendium quoddam praecedentium laborum de hoc argumento. In illo vero concinnando potuisset fortasse ad alia quaedam theologica argumenta respicere, quae arctissime connectuntur cum Sacerdotio Christi, pluribus agendo ex. gr. de ipso Sacrificio, a cuius natura dependet etiam natura et munus Sacerdotii Christi. Maluit autem auctor de uno Sacerdotio scribere; et re quidem vera tali cum diligentia id praestat ut eius opus iure

possit haberi veluti Encyclopaedia de hoc altissimo argumento; tanta enim est rerum copia, tanta auctorum et sententiarum varietas, quam S. apte ad unitatem reducit in ultima parte, ea seligens ex scriptis antiquis et recentioribus quae magis probata sunt quaeque magis quadrant doctrinae Angelici Doctoris. His si addas fidelitatem in sententiis aliorum referendis, ordinem et perspicuitatem totius tractatus, miram qua S. pollet eruditionem, facile concedes amplissimas auctori laudes decernendas esse.

M. Gordillo, S. I.

Dr. Carl Feckes, *Das Mysterium der heiligen Kirche.* Dogmatische Untursuchungen zum Wesen der Kirche. Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, 1934. In-8°, 222 pp.

Magnae quidem molis opus nec difficultatum expers aggressus est clarissimus auctor. Sibi enim proposuit de Ecclesia ita agere ut tractatum conficeret dogmaticum, qui intimam Ecclesiae naturam nobis ponat ob oculos. Porro, Ecclesiae naturam seu essentiam F., ut facile intelligitur, in ratione Corporis Christi mystici reponendam esse censet (cfr. p. 154); quid autem hisce verbis subsit ipse magno ingenio et argumentorum theologicorum copia perscrutatur, complens ea quae a praedecessoribus, praesertim a Franzelin S. I. et a Scheeben, scripta iam fuerant.

Mihi opus non sine delectatione evolventi illud quam maxime placuit, quod videlicet F. problema Corporis Christi mystici, nostraeque omnium coniunctionis cum Christo capite ad lumen doctrinae de Incarnatione praesertim inspiciat. Equidem fateor auctorem qui iam in limine operis asseverat: *Wir erleben die Kirche anders als unsere Väter* (p. 8), verbis quandoque uti ad fidelium cum Christo unionem declarandam, quae pluribus aliquantulum nova et nimium realistica, ut aiunt, videri possint. Verum enimvero F. facile ad sanctos Patres Graecos appellare valet; quinimo illos saepius adhibere cum fructu potuisset ad suas conclusiones aptius definiendas et validius confirmandas. Maluit autem F. doctrinam SS. Patrum initio operis (p. 24-26) compendiose admodum dare, sequutus cl. E. Mersch S. I.; opportune autem ss. Patrum testimonia adhibere potuisset singulis quas perpendit quaestionibus, quo facilius eius mens lectoribus persuaderetur. Ceterum, in nonnullis documentis adhibitis auctor ad recentiora non satis attendit. Sic ad mentem hauriendam Concilii Vaticani utitur F. solummodo Collectione Lacensi, quum iam a pluribus annis alia in Collectione Mansi prodierint documenta, quae rem totam immutarunt, quemadmodum auctores, quos inter et P. E. Mersch S. I., iure animadvertunt.

Verum haec parum influunt in Doctoris F. elucubrationem, quae, etsi ulterius evolvi, et collatione textum patristicorum perpoliri possit, laudes sane maximas auctori conciliat, eiusdemque ingenium et in rebus

theologicis auctoritatem commendat. Nobis autem de theologia orientalium quam maxime sollicitis utilissima evadunt quae in tertio habentur capite alterius Partis, utrum videlicet intelligenda sit Ecclesia spiritus, an ministerii; iuris an amoris; communitatis an singularitatis; quibus F. satis facit hodiernis russicis ecclesiologis, Khomiakovi placita nostris diebus renovantibus.

M. GORDILLO S. I.

Dr. Antoni PAWŁOWSKI, profesor seminarjum metropolitalnego w Warszawie, *Idea Kościoła w ujęciu rosyjskiej teologji i historjozofji.* (Idea Ecclesiae in conceptu russicae theologiae et philosophiae historiae) Warszawa 1935 (*Waszsawskie Studja teologiczne* 9, XVI-269 pag.).

Una delle più importanti differenze fra la teologia cattolica e pravoslava è il diverso concetto della natura e della costituzione della Chiesa. E merito di P. di aver nel suo libro brevemente, ma con precisione esposto tutta l'ecclesiologia della teologia ortodossa russa, particolarmente quella degli autori moderni.

Dopo aver accennato alla dottrina dei così detti « libri simbolici » e degli autori anteriori al secolo diciannovesimo, P. propone prima le opinioni di quei teologi del detto secolo che possiamo chiamare conservativi (Makarij Bulgakov, Filaret Gumilevsky, Sylvester Malevansky). Segue poi l'esposizione delle idee e delle dottrine di A. S. Chomjakov, uno dei più importanti rappresentanti del così detto « slavofilismo ». Si può dire senza esagerazione che le idee di Ch. hanno cagionato una vera rivoluzione nell'ecclesiologia russa. La Chiesa, secondo Ch., non è l'altro che lo Spirito santo, vivente ed operante nei fedeli, ogni autorità e particolarmente ogni specie di magistero autentico vien escluso, si nega la differenza fra la chiesa insegnante e imparante, soggetto dell'infallibilità è la comunità dei fedeli, e l'infallibilità stessa non è altro che coscienza di possedere l'intera verità. Ugualmente radicali sono i concetti che Chomjakov ha delle fonti della rivelazione e del progresso dei dogmi.

Considerata l'opposizione radicale delle opinioni di Ch. alla teologia tradizionale si potrebbe pensare che egli abbia trovato pochi seguaci. Invece una grande parte dei teologi russi appartenenti alla seconda metà del secolo decimonono ed al principio del ventesimo (A. Lebedev, A. P. Lebedev, N. Malinovsky) e quasi la totalità dei teologi contemporanei (N. Arsenjev, S. Bulgakov, N. Berdjajev, L. Karsavin, A. Kartašov) riproduce le sue idee. Ma mentre i primi cercano piuttosto attenuare il radicalismo di Ch. e conciliare le sue asserzioni con la tradizione ortodossa, vanno i secondi nelle loro conclusioni ancora più avanti.

Una posizione del tutto speciale nella teologia russa occupa l'ecclesiologia di Vl. Solovjev. Nel principio anche lui aderente agli sla-

vofili, si liberò poscia perfettamente del loro influsso e creò un nuovo sistema, quasi perfettamente identico con la dottrina cattolica, appoggiato ai suoi lunghi studi sulla storia della Chiesa e del settarismo russo, ma fondato in parte anche nelle sue idee filosofiche. È noto, quale è l'idea centrale del suo sistema (« teocrazia universale », il teandrismo, e concretamente l'incarnazione come il centro di tutto il mondo visibile) e con quale risoluzione egli difende la necessità di una autorità visibile, del magistero infallibile e della costituzione monarchica della Chiesa.

Tutte queste diverse correnti spiega Pawlowski nel suo libro chiaramente e solidamente, servando per lo più l'ordine cronologico. Quanto poi alle fonti e le radici dei sistemi e delle dottrine viene per Chomjakov e per i progressisti moderni con ragione notato l'influsso dell'idealismo tedesco, per Chomjakov poi in particolare tutta la mentalità del popolo russo e alcune correnti religiose occidentali del suo tempo. L'influsso della « Symbolik » di Moehler in Solovjev è chiaro, mentre ci pare che la dipendenza di Chomjakov dalla « Die Einheit in der Kirche » del medesimo autore tedesco, affermata da P., non vien abbastanza provata. La chiarezza dell'esposizione di Pawlowski avrebbe ancora guadagnata, se avesse nella scuola chiamata da lui col nome comune « progressista » più nettamente distinto i teologi aderenti ancora, almeno nei punti sostanziali, alla tradizione dai modernisti contemporanei. Fra un Malinovsky p. es. da una parte e un Bulgakov, Bjerdjajev Karsavin dall'altra è abbastanza grande differenza. Talvolta, particolarmente, dove si tratta delle opinioni un po' oscure ovvero troppo audaci, sarebbe stato utile citare l'intero passo dell'autore in questione.

Lo scopo dell'autore non era apologetico; voleva piuttosto soltanto proporre sistematicamente le diverse correnti ecclesiologiche della teologia russa indicare la mutua loro relazione ed esaminare le radici. Ma la stessa descrizione delle dottrine diventa talvolta la loro rifutazione e una indiretta apologia della dottrina cattolica, perchè appaiono le loro debolezze e contradizioni. Ma questo indiretto valore apologetico del lavoro di P. non è nè l'unico nè il principale suo pregio. I teologi troveranno nel libro non pochi suggerimenti; e se non fosse l'altro, già la chiara e solida esposizione di tutta l'ecclesiologia ortodossa russa meriterebbe la piena loro riconoscenza.

T. Spáčil S. I.

Dr. phil. et theol. Franjo Šanc, S. I., magister aggregatus Pontif. Universitatis Gregorianae, prof. philos. in Seminario archiep. Sarajevensi, *Stvoritelj svijeta. Njegova egzistencija i narav i njegov odnos prema svijetu* (Creator mundi. Eius existentia et natura, eiusque relatio ad mundum). Sarajevo 1935 (xxiv + 320 pag.).

Auctor opere suo ad solutionem « maximi et fundamentalis problematis hodiernorum dierum » (7), de Dei nimirum existentia, na-

tura, relatione ad mundum, contribuere vult. Quare principales veritates theodiceae et ethicae proponit et demonstrat. Primo ostendit Deum non posse cum mundo identificari, reiciendum esse igitur pantheismum, tenendum deismum; deinde Dei existentiam ex creaturis demonstrat, item Deum esse personalem, summe bonum et sapientem. Refutatur deinde evolutio mundi a pantheistis excogitata et demonstratur creatio mundi ex nihilo. In sequentibus de relatione Dei ad mundum creatum disseritur: Dei providentia, Deus et problema mali, impossibilitas ordinis iuridici, moralis, ipsius culturae humanae, si Dei existentia et providentia non admittitur. In ultimo capite: « Quid significat Creator pro corde humano » (265 ss.) ostenditur solum Dei existentia infinitoque eius amore erga creaturam admissis omnia cordis humani desideria satiari. Haec omnia sane tractari non potuerunt, quin de diversis quaestionibus metaphysicae et criticae quoque sermo fieret, quas auctor breviter quidem, sed clare et solide pertractat: de agnosticismo modoque vero cognitionis humanae, de principii causalitatis natura et ultima ratione, diversis modis, quibus illud enuntiatur et utrum sit principium analyticum, de principio rationis sufficientis, de natura libertatis humanae, de essentia mali, de natura et regula moralitatis etc. Imo vix ulla quaestio est, quam Š. occasione data non tangeret, sic e. gr. loquitur de distinctione inter peccatum mortale et veniale, de indole concursus specialis Dei cum actionibus creaturarum et similia.

Argumentatio est philosophica, hinc inde tamen textus s. Scripturae vel documenta magisterii ecclesiastici ad confirmationem adducuntur. Frequentius argumenta ex auctoritatibus quoque petuntur, maxime ex Aristotele et s. Thoma; quaestio de libertate voluntatis humanae fere tota secundum s. Robertum Bellarminum pertractatur; sed etiam recentiores auctores adhibentur, quorum opera se bene cognoscere Š. ostendit. Auctor brevitati studet, quare e. gr. in existentia Dei comprobanda singula argumenta in theodicea fieri solita non refert, sed generali quodam argumento ex contingentia mundi petito utitur, et similiter in demonstrando libero arbitrio voluntatis humanae procedit. Certa a dubiis bene distinguit et concedit quaedam ex sola ratione nonnisi cum quadam probabilitate comprobari posse (creatio in tempore, concursus immediatus, aeternitas poenarum). Praesertim placet modus scribendi et argumentandi ab auctore adhibitus. Ille scilicet in explicationibus et argumentis suis solide quidem et logice procedit, sed simul sollicitus est, ut ea quae proponit et demonstrat omnibus, iis quoque qui philosophiae et terminologiae scholasticae ignari vel generatim in scientiis minus versati sunt, pateant. Quare stilo facili utitur, strictam formam scholasticam in demonstrationibus evitat, saepius potius « ad hominem », ut aiunt, argumentando, et non solum intellectum persuadere, sed etiam cor attrahere conatur. Qua in re praesertim ea quae de causa formali culturae humanae scribit (221 ss.) laudem merentur.

Liber hic igitur non solum ob doctrinae soliditatem valde commendatur, sed etiam propterea, quia ob proprietates modo dictas

christianis quoque dissidentibus linguae slavicae, in philosophia scholastica minus versatis, utilis esse poterit.

T. Spáčil S. I.

Peterson Erik. *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus.* J. Hegner, Leipzig 1935, 138 S. 4.50 RM.

L'homme est en marche vers l'éternité; l'église militante aussi se trouve dans un stade provisoire qu'on la considère comme une société juridique ou bien comme un groupement religieux qui a son culte particulier; celui-ci nécessairement se ressentira de la situation non définitive de l'église. Au ciel au contraire existe l'église des anges et des justes; elle aussi a son culte; mais ce culte, certainement distinct de celui de la terre, en serait-il séparé?

C'est la question examinée par le savant auteur dans ce livre et il nous répond que notre culte est une participation à celui des anges. Une analyse fine et pénétrante des chapitres 4 et 5 de l'Apocalypse lui fournit l'argument scripturaire, et l'explication judicieuse de l'anaphore alexandrine de S. Marc l'argument de tradition. Mais il y a plus: les anges ne restent pas indifférents à notre liturgie; ils forment une escorte d'honneur à Jésus Eucharistie et ils prennent une part active dans l'administration du baptême et des autres sacrements.

L'auteur aurait pu s'arrêter ici; cependant dans un dernier chapitre, le plus profond et le plus fouillé de tous, il cherche à déterminer le principe sur lequel se fondent le culte des hommes et celui des anges. Nous traçant brièvement les lignes générales de la spiritualité orientale l'A. nous montre comment la « theologia » consiste dans une perception intellectuelle et amoureuse de Dieu qui fait que le contemplatif se liquéfie, pour ainsi dire, en un effluve de louanges devant son Dieu. La racine même et la possibilité d'une telle attitude qui correspond parfaitement à la fin ultime pour laquelle l'homme est créé « ut laudet Deum », se trouve dans sa nature même qui est d'être créature. Dans le ciel ce sont les Séraphins et les Chérubins, se tenant toujours devant Dieu, qui réalisent « par essence » cette attitude; dans l'église terrestre c'est le contemplatif. Et du même coup nous voyons comment celui-ci ne fait pas seulement œuvre individuelle, mais intègre son action dans le culte de l'église, puisque c'est lui qui se rapproche le plus de l'attitude des Séraphins.

Voilà en peu de mots quelques-unes des riches idées qui dans ce petit livre sont répandues à foison. L'A. bien au courant de la liturgie et de la spiritualité orientale garantit le sérieux de son étude par une série de notes explicatives qui forment le dernier tiers du livre. Nous félicitons chaleureusement l'A. de cet essai de théologie liturgique, science difficile et délicate et qui n'en est encore qu'à ses débuts.

A. Raes, S. I.

« *Seelenwanderung* ». *Problem der Unsterblichkeit im Okkultismus und Christentum.* Aufsatzsammlung. Ymca Press Paris [1935].

Der vorliegende Sammelband bringt die Beiträge von sechs russischen Gelehrten zu der die Menschheit zu allen Zeiten notwendig beschäftigenden Frage, was des Mensch nach dem Tode zu erwarten hat: Seelenwanderung, wie heute wieder der Okkultismus will, oder Auferstehung, wie es das Christentum lehrt.

Der erste Beitrag des Philosophen S. Frank, *Lehre über die Seelenwanderung,* bietet einen geschichtlich-genetischen Überblick über die Lehre von der Seelenwanderung. Der Glaube an Wiederverkörperung, d. i. die Überzeugung, dass sich die Menschenseele mit andern menschlichen, tierischen, pflanzlichen oder unbelebten Körpern verbinden *kann,* ist Glaube fast aller Urvölker. Frank sieht bei diesem Urteil freilich noch im Animismus und Totemismus die religiöse Urweltanschauung fast aller Völker, eine Auffassung, die heute nach den Forschungen von P. W. Schmidt und andern Ethnologen nicht mehr zu halten ist. Der Glaube an Seelenwanderung dagegen, d. i. der Glaube an die Wiederverkörperung als normale und notwendige Form der jenseitigen Existenz der Seele, bildet in der Geschichte der Religion eine Ausnahme. Frank verfolgt das Auftreten dieser Lehre bei den Indern, Kelten und Thraziern. Von den letzten übernahmen sie die Orphiker, zugleich mit dem Dionysoskult im 8-6. Jahrhundert v. Chr., und dadurch kam der Gedanke der Seelenwanderung in die gesamte antike Welt, um dann später bei Aristoteles, bei den pantheistischen Stoikern, bei den Epikureern, die an kein Jenseits glaubten, und vor allem mit der fortschreitenden Ausbreitung des Christentums zu verschwinden. Die Lehre des Christentums vom Wert der Seele und ihrer Individualität ist unvereinbar mit der Seelenwanderung.

Die zweite Abhandlung, die von Protohierej S. Bulgakow stammt, ist überschrieben: *Christentum und Steinerianismus.* Im modernen Okkultismus und besonders in der Theosophie und Anthroposophie hat die alte Lehre von der Seelenwanderung ihre Auferstehung gefeiert. B. geht mit grosser Geduld und in eingehender Darstellung den willkürlichen und wirren Gedankengängen des Steinerianismus nach, um schliesslich an den drei Wahrheiten von Gott dem Schöpfer, von der Gottmenschheit Christi und den letzten Dingen die Unvereinbarkeit von Christentum und Anthroposophie nachzuweisen.

Vom Boden des Christentums aus lehnt auch der weniger zielstrebig geschriebene, eher als Folge geistreicher und origineller Betrachtungen zu bezeichnende Aufsatz von N. Berdjajew, *Lehre über die Wiederverkörperung und Problem des Menschen* die Anthroposophie ab. Mit Recht betont er, dass Kosmosophie ein besserer Name für dieses System sei. Menschentum und Persönlichkeit, Freiheit und Gerechtigkeit lösen sich in ihm in kosmische Gesetze auf. Zur Auffassung, die B. selbst von der Persönlichkeit hat, wären allerdings auch manche Bemerkungen zu machen.

Der nächste Beitrag von W. SENJKOWSKIJ behandelt: *Einheit der Persönlichkeit und Problem der Wiederverkörperung*. In straffem Aufbau und klarer Beweisführung geht er auf das Wesen der Frage: gibt es im Menschen eine Einheit der Persönlichkeit oder nur eine zufällige Vielheit der Bestandteile? Steiner kann mit seiner Zusammensetzung des Menschen aus zahlreichen Elementen die Persönlichkeit nicht erklären.

Reichhaltig und eigenartig ist die Abhandlung von B. WYSCHESLAWZEW, *Unsterblichkeit, Wiederverkörperung und Auferstehung*. Im Anschluss an die allerjüngste Psychologie findet er unter dem Bewusssein ein Unterbewusstes und Unbewusstes, das überindividuell und überzeitlich ist. Das ständige Betonen der sich gleichbleibenden, individuellen Persönlichkeit scheint eine pantheistische Deutung seiner Auffassung auszuschliessen. Anderseits wird aber nicht klar, wie dies « Kollektiv-Unbewusste » entsteht; nach W. trägt zu seiner Bildung, abgesehen von der Masse ererbter Kräfte, Strebungen, Gefühle die gegenseitige Seelendurchdringung mit bei. Manchmal sollte man meinen, dass W. damit mehr besagen will als das vom vollen Bewusstsein oder vom Randbewusstsein aufgenommene *Ein*fühlen, *Mit*leiden, und überhaupt Teilnehmen an fremdem Leben.

Der schöne und wertvolle Aufsatz von G. FLOROWSKIJ, *Über die Auferstehung der Toten*, bildet mit Recht den Abschluss des Bandes. Sein besonderer Vorzug ist eine ausgiebige Benutzung und Kenntnis der Kirchenväter, eine auch positive Würdigung des aristotelischen Gedankengutes und seiner Bedeutung für die christliche Lehre, sowie die Berücksichtigung auch der katholischen Theologie.

Fassen wir unser Urteil jetzt über den Band zusammen, so muss man sagen, dass er Grundfragen des menschlichen Denkens, Mensch, Leib-Seele, Persönlichkeit, Fortleben nach dem Tode in origineller und tiefgehender Weise behandelt. Im allgemeinen wiegt die philosophische Betrachtungsweise vor; theologische Quellen werden weniger häufig angeführt. Mag man auch manchen Aufstellungen seine Anerkennung nicht ohne weiteres geben können, so findet der Leser jedenfalls reiche Anregung. Es wäre lohnend eingehender die verschiedenen Ansichten über Persönlichkeit, über das Wesen des Todes über das Individuationsprinzip zu vergleichen. Dass auch die Lehre von der Seelenwanderung, die den Anlass zur vorliegenden Schrift gegeben hat, einen freilich dicht überwucherten wahren Gedanken enthält, zeigt der Artikel Wyscheslawzews und wird auch von Florowskij angedeutet, wenn er hinweist auf den jenseitigen Reinigungsweg der Seele, den die katholische Lehre Fegfeuer nennt.

BERNHARD SCHULTZE, S. I.

Patrologica.

Studies and Documents edited by Kirsopp Lake, Litt. D. and Silva Lake, M. A., II *Epiphanius De Gemmis* by Robert P. Blake and Henri de Vis. London Christophers 1934: Price L. 2.

Haec nova collectio « Studies and Documents », quae secundum volumen nobis praebet, sub optimis auspiciis inchoata est. Praecipuum meritum huius voluminis in eo stat, quod nunc primum integer liber Epiphanii « *De gemmis* » in lucem venit. Tractatus porro nobis magna ex parte notus erat per versiones latinam, copticam, armenicam et per epitomes aliquas graecas. Sed aderant lacunae. Verum codex Shatberd, georgianus, bibliothecae Tiflis continet integram versionem georgianam, quae nunc a Blake primum editur et vertitur. In sua docta introductione critica notat Blake hanc versionem georgianam factam esse a versione armenica, hanc autem a versione syriaca. Quare non est difficile in tot versionibus aliqua menda irrepsisse. Blake, adiutus a claro coptologo de Vis, adiungit textui georgiano cetera fragmenta latina, armenica et coptica opusculi « De gemmis ». Aliquae notulae ad calcem — fortasse nimis exiguae — diversitates versionum illustrant. Patrologo et historiographo gratum erit integrum librum Epiphanii prae manibus habere: in eo enim notitiae geographicae et historicae abundant. Nec minus est momentum philologicum. Agitur enim de antiquissimo documento in lingua georgiana. Apponuntur, praeter indicem Scripturae, indices philologi copticus et georgianus. Laudandum est praeterea opus plurium eruditorum collaboratione prodiisse.

I. Ortiz de Urbina, S. I.

Campbell Bonner, *A Papyrus Codex of the Shepherd of Hermas* (*Similitudes 2–9*) *with a Fragment of the Mandates* (*University of Michigan Studies. Humanistic Series* vol. XXII) Ann Arbor 1934 (138 pag.).

Notum est non exstare apud nos integrum textum graecum « Pastoris » Hermae. Quod restat — certo maxima pars — editum est iuxta codices Sinaiticum et Athonensem. Verum cum recenti aetate in lucem venerint fragmenta papyracea « Pastoris », repertum est codicem Synaiticum stylum perpolitum ostendere, Athonensem autem aliquas sententias omittere. Hoc etiam a veteribus versionibus latinis in claro ponitur. Facile est aestimare meritum cl. Bonner, qui nobis pulchram editionem papyri Michiganensis comparavit. Est autem haec papyrus idcirco pretiosa quia longiora omnium fragmenta « Pastoris » continet. Scriptum hoc, prout ex notis palaeographicis ab edi-

tore deducitur, exaratum est in altera parte saeculi III. Plura et valde erudita de hac papyro inveniet lector in introductione critica. Textus editur valde accurate, notis criticis munitus. Dolendum est hanc papyrum nobis illam partem graeci textus non tradidisse, quae hucusque desideratur. Sed dubitari non potest quin haec fragmenta tam antiquae papyri maximi momenti sint ad textum « Pastoris » stabiliendum ac proinde in editione critica frequenter adhibenda sint.

I. Ortiz de Urbina, S. I.

Angel Carrillo de Albornoz, S. J., *San Juan Crisóstomo y su influencia social en el Imperio Bizantino del siglo IV.* Madrid [1934] F. A. E. Apartado 1267 (Instituto Pedagógico F. A. E. Estudios e Investigaciones 3).

Iuvenis Auctor, in philologia classica Doctor et in scientiis iuris et societatis optime excultus, pulchrum et utile composuit studium de doctrina sociali in S. Ioanne Chrysostomo. Certe de influxu tanti viri in mores sociales illius aetatis vix quidquam scimus propter penuriam fontium: sed doctrina Chrysostomi de re sociali tam praeclara est et hodierno magisterio catholico tam consentanea, ut opere pretium fuerit eam investigare. Auctor praemittit eruditam introductionem de codicibus britannicis et belgicis, qui homilias Chrysostomi continent, e quibus plures imagines photographicas nec sine ornatu exhibet. Ignoro tamen cur cl. Auctor solum illos codices recensuerit et ideo non omnia scripta Chrysostomi in examen revocaverit. An quia in reliquis operibus nihil de re sociali inveniri licet? Noto praeterea Auctorem videri tanquam legitimum habere « Opus imperfectum in Matthaeum » (pag. 45).

Ad ipsam quaestionem quod attinet, Auctor, consulens claritati, studium in tres partes dividit; nempe in doctrinam de servitute, de opificibus liberis et de distributione divitiarum apud Chrysostomum. Laudandum est ipsos textus graecos afferri eosque collatis coaevis fontibus explicari. Perfici posset studium adductis legibus quae tunc circa servos et opifices vigebant. Auctor demonstrat Chrysostomum non solum servos et opifices tanti fecisse quam liberos divites, sed etiam contra horum avaritiam et abusus cum « parresia » invexisse; quod tamen, ut optime animadvertit Auctor, non arguit Chrysostomum « communismi » fautorem fuisse. Quae de « eleemosyna » in sensu Chrysostomi dicuntur, iudico esse recta nec exiguum momentum pro ipsa philologia induere (pag. 140 ss). Lectio grata est tum propter perspicuitatem et venustatem styli, tum etiam propter apparatum typographicum. Auctori, qui has praeclaras primitias nobis praebet, fausta quaequae exopto.

I. Ortiz de Urbina, S. I.

Islamica.

Charles C. Adams. — *Islam and Modernism in Egypt*, a study of the modern reform movement inaugurated by Muḥammad ʿAbduh. — London Oxford University Press, Humphrey Milford, 1933, 1 vol. in-8°, viii-283 p. Price: 7 s. 6 d. net.

Le présent ouvrage est sorti d'une thèse de doctorat présentée en 1928 à l'Université de Chicago et entreprise, à l'occasion de la publication en 1926 du fameux livre de ʿAlî ʿAbd al-Râziq sur l'institution du califat, intitulé *al-Islâm wa uṣûl al-ḥukm* (l'Islam et les fondements de la souveraineté), en vue de déterminer jusqu'à quel point ce dernier écrit procédait du mouvement de réforme inauguré par Muḥammad ʿAbduh, grand mufti d'Egypte, mort en 1905. L'auteur, missionnaire protestant, membre de la *School of Oriental studies* du Caire, a depuis lors remanié sa dissertation pour tenir compte des dernières publications en la matière, notamment des *Studies in Contemporary Arabic Literature* du prof. Gibb, des *Leaders in Contemporary Arabic Literature* de Ṭâhir Khemîrî et du prof. Kampffmayer, parus en 1930, et le tome I du *Târîkh al-ustâdh al-imâm al-shaykh Muḥammad ʿAbduh* ou biographie du maître par Muḥammad Rashîd Riḍâ, paru en 1931.

L'islamisme libéral contemporain avait déjà été étudié en Europe sous des aspects partiels par Goldziher dans son article de l'*Encyclopédie de l'Islâm* sur Djamâl al-Dîn al-Afghânî, et dans ses *Richtungen der Islamischen Koranauslegung* (p. 320-370), par Horten dans son *Muhammad ʿAbduh: sein Leben und seine theologisch-philosophische Gedankenwelt*, par B. Michel et Moustapha Abdel Râzik dans l'Introduction de leur traduction française de la *Risâlat al-Tawḥîd* de shaykh ʿAbduh (p. ix-lxxxv), par Carra de Vaux dans le 5e volume de ses *Penseurs de l'Islam* (p. 254-306). Le Rev. Adams a utilisé ces travaux et plusieurs autres monographies de détail tout en les complétant par le recours direct aux sources musulmanes, surtout arabes, et en premier lieu aux textes où se sont exprimées les idées et les initiative des « modernistes ». Il nous a ainsi donné de ce mouvement moderniste une étude d'ensemble qui répondait à un vrai besoin et qui sera très utile à tous ceux qu'intéresse à un titre quelconque l'évolution actuelle de l'Islam.

Un premier chapitre (p. 4-17) évoque la figure énergique du précurseur, de l'initiateur du mouvement, al-sayyid Djamâl al-Dîn l'Afghan, qui eut sur ʿAbduh une influence décisive. Les six chapitres suivants, constituant près des deux tiers de l'ouvrage, sont consacrés, comme de juste, à Muḥammad ʿAbduh, les trois premiers à l'histoire de sa vie, depuis ses années d'apprentissage de 1849 à 1877 (p. 18-43) et ses débuts dans l'action publique de 1877 à 1888 (p. 44-67) jusqu'au sommet de sa carrière de 1888 à 1905 (p. 68-103), les

trois autres à l'exposé de sa doctrine, des tendances générales de sa pensée et de sa manière de pratiquer l'exégèse qur'anique, la théologie et la philosophie (p. 104-126), de sa conception des rapports entre la religion et la raison ou la science (p. 127-143), enfin des grandes thèses de son enseignement sur Dieu, sur l'homme, sur la prophétie, sur le culte des saints, sur la morale, sur « le véritable Islam » (p. 144-176). Ces chapitres doctrinaux sont évidemment les plus importants et le lecteur pourra, guidé par eux, aborder avec fruit l'étude directe des écrits de shaykh ʿAbduh, dont une longue liste pratiquement complète nous est fournie en appendice (p. 271-274). Les chapitres VIII et IX sont consacrés au principal disciple du maître, Muḥammad Rashîd Riḍâ, à la revue *al-Manâr* et à la Société de propagande missionnaire qu'il fonda pour répandre les principes réformistes (p. 177-204) ainsi qu'à ce que l'auteur appelle « le parti du *Manâr* », au sens large d'école du *Manâr*, c'est-à dire l'ensemble de ceux qui, par cet organe, furent atteints et gagnés aux idées d'ʿAbduh et de Rashîd Riḍâ, et l'impulsion donnée par tous ces militants au mouvement nationaliste, aux réformes sociales, à l'activité apologétique (p. 205-247). C'est ici une revue rapide des noms, des physionomies, des initiatives des plus représentatifs réformistes contemporains soit parmi les ulémas de l'Université d'al-Azhar, soit dans les milieux littéraires ou les carrières professionnelles, soit dans le monde politique. Le chapitre X et dernier (p. 248-268) est consacré à la génération plus jeune, celle des « moins de cinquante ans », dont quelques-uns ne méritent déjà plus sans restriction le nom de fils spirituels d'ʿAbduh, leur hypercritique scripturaire, leur rationalisme radical relevant d'autres principes et d'autres influences.

Que l'auteur nous permette de signaler quelques petites erreurs. Le nom du périodique *al-ʿUrwah al-wuthqâ* est continuellement transcrit *wuthqah*. Pareillement nous lisons (p. 193, note 3) *al-imâmah al-ʿuẓmah* au lieu de *ʿuẓmâ*, que nous trouvons d'ailleur correctement transcrit plus loin (p. 266, note 3). L'orthographe des noms du comte de Castries, d'Edmond Demolins et de Gustave Le Bon n'a pas été respectée (p. 213).

Au lecteur à qui la collection du *Manâr* et de l'*ʿUrwah al-wuthqâ* ne serait pas directement accessible, nous signalons, pour compléter les extraits qu'en donne le Rev. Adams, ceux contenus dans les chroniques de la Presse musulmane que publiait régulièrement aux années 1906 et suivantes la *Revue du Monde Musulman*.

Paul M.-A. Mulla.

Sbath Paul, *Al-mašrau, L'abreuvoir,* 210 pages, in-8; Caire, 1924

In quest'opera l'autore ci presenta sette conferenze tenute in Egitto, in Siria e in Palestina a scopo di avvicinamento tra i musulmani e i cristiani. Questo è il loro interesse, pastorale ed aposto-

lico più che scientifico. Ivi l'autore tratta sì della refutazione delle obiezioni fatte dai musulmani contro il cristianesimo, come pure dei dogmi riferentisi alla Cristologia. Nelle conferenze piuttosto apologetiche s'ispira agli antichi polemisti cristiani, ricorrendo cioè al Corano per trovare argomenti domestici in favore dei christiani e del cristianesimo, come per esempio nella difesa del dogma della SSma Trinità. Nel resto dell'opera segue piuttosto il metodo occidentale. Tratta della distinzione tra essenza ed esistenza e rigetta le obiezioni contro l'unione di Dio con una creatura (*ittiḥād*). Finalmente percorre la vita di N. S. Gesù Cristo e conclude che « la religione davanti a Dio è il Cristianesimo ».

— *Bibliothèque des manuscrits Paul Sbath*, trois tomes in 8°: I, mss. 1-532, 204 pages, Caire, 1928: II, mss. 533-1125, 252 pages, Caire 1928: III, mss. 1126-1325, 146 pages, Caire, 1934.

È veramente una collezione impressionante di manoscritti raccolti con molte fatiche, come egli ci dice, dal sacerdote di Aleppo P. Būlos Sbaṭ. La maggior parte di essi sono scritti in arabo, ma se ne trovano pure in altre lingue orientali: in siriaco, in persiano, in turco, in copto; ve ne sono due in greco, uno in armeno ed uno in latino. Appartengono ad autori sì cristiani come musulmani e vi si trovano persino non poche traduzioni di opere europee, specialmente religiose. Questa collezione di materiali comprende opere di ogni genere. La maggior parte è di opere cristiane di edificazione, le quali sebbene in molti casi siano di scarso valore scientifico, tuttavia possono costituire un aiuto stimabile per la conoscenza dello stato di cultura dei cristiani di Oriente nei tempi andati. Oltre a queste predominano gli scritti di musulmani, relativi a diverse scienze; filosofia, astronomia, medicina, retorica. Ivi si trova una copia degli Iṣṭilaḥāt di Ibn al-'Arabi, parecchi scritti astrologici di Al-Kindī ecc. — La prima metà dei codici comprende trascrizioni di manoscritti che vanno dal secolo XI al XVII, l'altra metà di manoscritti degli ultimi due secoli.

L'autore ha avuto la buona idea di farci conoscere questo abbondante materiale di lavoro. La descrizione dei manoscritti è fatta con una notevole accuratezza, probabilmente secondo le indicazioni trovatesi sul loro frontispizio. Un'analisi più profonda di ciascuno di essi sarebbe stata un lavoro sommamente lungo e difficile, benchè utile; essa può venire ripresa man mano che l'editore avrà il tempo per consacrarsi allo studio dei singoli manoscritti. Lo Sbaṭ è degno di ringraziamenti pure per gli indici che ha aggiunto ai cataloghi, siano essi di autori e di traduttori, siano di materie.

— *Arraudatu 'ṭṭibbījalu, Le jardin médical,* par 'Ubaid-Allāh ben Gibrīl ben Baktichou, médecin chrétien décédé en 1058. Ouvrage publié pour la première fois, avec des corrections et des annotations, par le P. SBATH, d'après trois manuscrits de sa Bibliothèque. 73 pages, in-8°, Caire, 1927.

Collezione di 50 definizioni filosofico-medicali con la loro spiegazione. Sembra essere una compilazione di autori greci. L'edizione è buona. Sarebbe da desiderarsi uno studio particolareggiato dei codici, che giustificasse la preferenza data dall'autore ad uno di essi.

— *Muchtaṣarunfī 'ilmi 'nnafsi 'l 'insānījati, Traité sur l'âme,* par Bar-Hebraeus, le plus grand savant chrétien de l'Orient, mort en 1286. Publié pour la première fois, avec des corrections et des annotations, par le P. SBATH, d'après deux manuscrits de sa bibliothèque, 65 pages, in-8, Caire, 1928.

Esposizione in 27 capitoli, delle dottrine correnti riguardanti l'anima. Dopo il trattato filosofico seguono alcune questioni riguardanti il dogma cristiano.

L'Edizione è buona, con molte correzioni, accettabili nella maggioranza dei casi, anzi, alle volte necessarie, tanto sono ovvie. Invece non sarebbe stato inutile aggiungervi l'apparato critico che mettesse gli studiosi in grado di giudicare sul valore dei singoli codici, una volta che l'editore ne ha scelto uno dei due senza addurre le ragioni della sua scelta.

— *Mabāḥiṯu falsafījatun dīnījatun liba'ḍi 'lqudamā'i min 'ulamā'i 'nnaṣrānījati,* Vingt traités philosophiques et apologétiques d'auteurs arabes chrétiens du IX au XIV siècle. Publiés pour la première fois, avec des corrections et des annotations, par le P. SBATH, d'après plusieurs manuscrits de sa Bibliothèque. 216 pages, in-8, Caire, 1929.

È degno di gratitudine il tentativo del P. Sbaṭ di mettere alla portata degli orientalisti questi trattatelli, tra i quali 4 del 'Abū 'Alī 'Isac ben Isḥāq ben Zara'a, 3 di Yaḥya ben 'Adi e pure uno di Ḥunain ben Isḥāq. L'edizione dei singoli opuscoli è accompagnata da note biografiche sull'autore. Pure questa serie di opere può giovare allo storico della coltura ecclesiastica dell'Oriente Cristiano.

— *Aldastūru 'bīmāristānī, Le Formulaire des Hôpitaux* d'Ibn Abī l-Bayān médecin juif caraïte du Bimaristan Annacery au Caire au XIII siècle. Ouvrage publié pour la première fois, avec des corrections et des annotations, par le P. Sbath, d'après un manuscrit de sa Bibliothèque. Communication faite à l'Institut d'Egypte le 14 Novembre 1932. (Extrait du Bulletin de l'Institut, t. XV) 66 pages.

Trattato metodico, in 12 capitoli, di tutte le ricette più correnti nei tempi dei Sultani Ayyubiti.

— *Kitābu 'l'azminati, Le Livre des Temps* d'Ibn Massawaih, médecin chrétien décédé en 857. Ouvrage publié pour la première fois, avec des corrections et des annotations, par le P. Sbath, d'après trois manuscrits de sa Bibliothèque. Communication faite à l'Institut d'Egypte le 3 avril 1933. (Extrait du Bulletin de l'Institut, t. XV). 23 pages.

Questo opuscolo è un calendario astronomico, astrologico e medicinale dei dodici mesi dell'anno.

— *Annawādiru ṭṭibījatu, Les Axiomes Médicaux* de Yohanna ben Massawain, célèbre médecin chrétien, décédé en 857. Ouvrage publié pour la première fois avec des corrections et des annotations, par le P. Sbath, d'après deux manuscrits de sa Bibliothèque. 34 pages, in-8, Caire, 1934.

Lo Sbaṭ fa precedere l'edizione di questo interessante opuscolo da una breve introduzione sulla vita e le opere dell'autore, con la descrizione del codice e l'enumerazione dei cinque esemplari conservati finora: quelli di Leyde, 1302, dell'Escorial, 888, di Göttingen 99, e i due acquistati da lui stesso, (l'uno dell'anno 1522, e l'altro del 1466) e da lui scelti per l'edizione, senza però allegare i motivi della sua preferenza. Per far conoscere l'opera aggiunge la traduzione di alcuni degli assiomi.

E. Lator S. I.

Historica.

Chr. Papadopoulos, Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας (62 1934). Alexandrien 1935. Druckerei des Patriarchats. 930 S.

Das umfangreiche Werk des gegenwärtigen griechisch orthodoxen Metropoliten von Athen behandelt die Geschichte des griechischen Patriarchats Alexandrien in drei Zeitabschnitten. I. Alte Geschichte (62–451, vom hl. Markus bis zum Konzil von Chalkedon); II. Mittlere Geschichte (451–1486, vom Konzil von Ch. bis zum Beginn der Regierung des Patriarchen Joakim, der das im Mittelalter zur Bedeutungslosigkeit herabgesunkene Patriarchat von neuem mächtig förderte); III. Neue Geschichte (1487–1934). Am ausführlichsten ist dabei die alte Geschichte behandelt, aber auch für die beiden andern Abschnitte zieht der Verfasser die zur Verfügung stehenden Quellen nach Möglichkeit heran. Eine ausführliche Besprechung des ganzen Werkes zu geben, ist hier nicht möglich; ich wähle nur einige wichtigere Fragen aus, mit denen ich mich selbst beschäftigt habe.

Photios. Der hochgeehrte Verfasser, mit dem ich im Jahre 1934 eine anregende Unterhaltung zu haben die Ehre hatte, vertritt die Ansicht, dass die Patriarchen Michael I. und II. von Alexandrien immer auf Seiten des Photios gestanden seien (S. 521)). Michael I. habe 870 aus Anlass der VIII. allg. Synode schriftlich die Ansicht vertreten, zur Lösung der Photianisch–Ignazianischen Streitfrage eine Mitregierung von zwei Patriarchen anzuerkennen (S. 521). An der Photios–Synode 867, die gegen den Papst Nikolaus I. eine so schroffe Stellung einnahm, habe er durch seinen Vertreter teilgenommen (S. 519-20). Die Alexandrinische Kirche habe die Unterschrift ihres Vertreters unter die Akten des VIII. allg. Konsils missbilligt, dagegen auf der Synode 879-80 zu Konstantinopel für Photios schriftlich Zeugnis abgelegt (S. 521-25). Diese Behauptungen können zum Teil angenommen werden. Jedoch ([1]) bleibt die Tatsache zu erklären, dass die Päpste mit den Patriarchen von Alexandrien in Verbindung blieben. Auf der VIII. allg. Synode ist ferner ausdrücklich festgestellt worden, dass auf der Photios–Synode 867 *falsche* Abgesandte der orientalischen Patriarchen teilgenommen haben. Ob der Vertreter des Patriarchen Michael I. seine Vollmacht damals (870) überschritt, wie Chr. P. annimmt (S. 521), ist nicht erwiesen. Wie endlich die Stellungnahme des Patriarchen von Alexandrien zu Rom darzustellen wäre, *wenn* eine Wiederaussöhnung des Photios (von 879 ab) mit den Päpsten angenommen wird, darüber findet sich beim Verfasser nichts. Er lässt die neueste Streitfrage, die von Grumel und Dvornik erörtert wurde, ganz ausseracht. Ob es nicht zu weit geht, anzunehmen, dass wir nichts

([1]) Hergenröther ist jedoch strenger. Er hält das Schreiben des Patriarchen Michael II. an die Synode 879-80 für interpoliert. Photius. III, 422-4.

von zuverlässigen Quellenschriften des VIII. allg. Konzils besitzen? « οὐδὲ σώζονται τὰ πραγματικὰ καὶ γνήσια αὐτῆς πρακτικά » (S. 521). Wir besitzen doch die lateinische Übersetzung des Anastasius Bibliothecarius und einen griechischen Abriss der genannten Akten.

Kerullarios. Es muss zugestanden werden, dass wir über die Haltung des Patriarchen Leontios im Streit seines Amtsgenossen Kerullarios gegen Rom fast nichts wissen (S. 550). Jedoch wäre der Brief des Patriarchen Petros von Antiochien an den griechischen Patriarchen von Alexandrien zu erwähnen. Professor Dr. Anton Michel hat diesen neuestens herausgegeben (1).

II. Allg. Konzil von Lyon (1274). Die Ereignisse, die der auf diesem Konzil abgeschlossenen Griechenunion vorausgingen und folgten, sind mit wohltuender wissenschaftlicher Ruhe beschrieben (S. 564-70). Die Persönlichkeit des Bekkos steht in günstigem Licht, während die Haltung seiner unionsfeindlichen Gegner nicht immer gebilligt wird. Auch der Patriarch Athanasios II. war nicht immer mit den fanatischen Massregeln gegen den abgesetzten Patriarchen Bekkos einverstanden. Bitter jedoch mutet uns die Bemerkung an (S. 565), die den römischen Päpsten jener Epoche Eigennutz, nicht wahren Friedensgeist zuschreibt.

Konzil von Florenz. Ohne genügenden Grund wird der Brief des Patriarchen Philotheos, worin er das Unionsdekret (1439) annimmt, als Fälschung hingestellt (S. 581). Noch heute bewahrt die Bibliothek Laurenziana zu Florenz eine lateinische Übersetzung. An ihrer Echtheit und somit ihrer griechischen Vorlage ist nicht zu zweifeln. Denn man müsste sonst mit dem gleichen Recht die Echtheit der vier, ihr beigefügten, ebenda aufbewahrten orientalischen Briefe bezweifeln. Diese Briefe sind geschrieben vom koptischen Patriarchen von Alexandrien Johann XI., von Gregorios Mammas, vom aethiopischen Abt Nikodemus und vom armenischen Patriarchen Gregorius. Ihre Echtheit wird auch sonst bezeugt.

Meletios Pegas, Kyrillos Lukaris, Metrophanes Kritopoulos.

Der Verfasser zitiert meine Schrift über Kyrillos Lukaris (2), ohne jedoch die dort veröffentlichten Texte genügend zu verwerten. Nicht erwähnt sind die neuen Quellenschriften über Meletios Pegas (3) und besonders Metrophanes Kritopoulos (4). Ich kann auf die den Quellenschriften vorausgeschickten Darstellungen verweisen, und möchte hier nur betonen, dass ich in mehreren Punkten nicht der Ansicht des gelehrten Metropoliten beitreten kann. Dies gilt besonders von seinen Ausführungen über die Wiedervereinigung der Ruthenen, über die apostolische Tätigkeit der Jesuiten im Orient, über die Beurteilung

(1) A. Michel, *Humbert und Kerullarios.* II. Paderborn 1930. 432-9.
(2) *Orientalia Christiana* XV, 1 (1929).
(3) *Orientalia Christiana* XXV, 2 (1932).
(4) *Orientalia Christiana* XXXVI, 2 (1934).

des Patriarchen Kyrillos Lukaris. Äusserst scharf ist die Bemerkung: « οἱ λατῖνοι θεολόγοι καὶ ἰδίως Ἰησουῖται ἐξετόξευον πικρὰς κατηγορίας κατὰ τῶν ὀρθοδόξων Ἑλλήνων, ὡς ἀπολεσάντων τὴν Βασιλείαν ἕνεκα τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν, ὅτι οὐδὲ χριστιανοί εἰσιν, ἅτε « μὴ πειθόμενοι ὡς κεφαλῇ τῷ τῆς πρεσβυτέρας Ρώμης Πάπᾳ », ὅτι δὲν ἔχουσιν Ἐκκλησίαν, ἀλλὰ « διαβόλου συναγωγήν » (S. 647).

Gerasimos Pallades, Samuel Kapasoules, Kosmas III. Kalokagathos.

Hier freut es mich, feststellen zu können, das Metropolit Chrysostomos unter Aufgabe seiner früheren Ansicht jetzt mit mir einig geht in der Behauptung (1), dass Samuel Kapasoules das katholische Glaubensbekenntnis abgelegt hat (2). Über den Patriarchen Kosmas III. hat er nur 1 1/2 Seiten. und wiederholt eine schon 1918 gemachte Behauptung: « Δυστυχῶς ἀγνοοῦμεν τὰς λεπτομερείας τῆς ἐννεαετοῦς πατριαρχείας τοῦ Κόσμα Γ' » (S. 752). Die zwei Briefe des Patriarchen an die römische Kurie (3) sind von ihm nicht mehr benutzt worden.

Ein Gesamturteil über die von mir behandelten Teile des neuen Werkes kann in günstigem Sinn abgegeben werden. Die Quellen- und Literaturkenntnis des Verfassers, seine Methode und Darstellung machen diese Geschichte des griechischen Patriarchats Alexandrien zu einer erfreulichen Gabe. Wenn zu einigen Fragen auch Vorbehalte gemacht werden mussten, so ist diese neue Frucht des unermüdlichen geschichtlichen Forschens des Metropoliten Chr. als ganzes eine stattliche Leistung. Sie behält auch neben der neuen Geschichte (4). G. Mazarakes-E. Michaelides, Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς ἐν Αἰγύπτῳ ὀρθοδόξου ἐκκλησίας (Alexandrien 1934) ihren eigenen Wert.

G. Hofmann, S. I.

H. Koehler, *L'Eglise chrétienne du Maroc et la Mission Franciscaine 1221-1790. Bibliothèque Missionaire Franciscaine. Série* A, n. 1. Paris 1934. Société d'Editions Franciscaines. XXXII, 237 pages.

Koehler O. F. M. gibt eine äusserst anschauliche Schilderung der mühevollen Missionsarbeit seiner Mitbrüder in Marokko 1221 bis 1790.

(1) Vgl. *Orientalia Christiana* XIII, 2 (1928). Die drei Briefe des Samuel Kapasoules an Papst Klemens XI., Juli 1714–März 1715, die ebenda Bd. XXXVI, 2 (1934) erschienen sind, wurden noch nicht vermerkt. Auch die von Patriarch Gerasimos Pallades an Papst Klemens XI. gerichteten Schreiben werden nicht erwähnt. Siehe darüber *Orientalia Christiana* XIII, 2 (1928).

(2) « Οὐχ ἧττον ἐσχάτως ἐγνώσθησαν κείμενά τινα. καθ' ἃ ἐν τῇ ἀπογνώσει του, ὁ Σαμουὴλ ἐστράφη καὶ πρὸς τὸν πάπαν Ῥώμης... Ταῦτα συνάγονται ἐκ τῶν δημοσιευθέντων ἐσχάτως ἐκ τῶν Ἀρχείων τοῦ Βατικανοῦ κειμένων » (S. 743-4).

(3) *Orientalia Christiana* XXXVI, 2 (1934) 93-6.

(4) Über den Zeitabschnitt 631-1870.

Das Jahr 1221 wurde als Ausgangspunkt gewählt, weil aus jenem Jahr die Regel des hl. Franz von Assisi stammt mit dem berühmten Abschnitt über die äusseren Missionen; das Jahr 1790 bezeichnet den Zeitpunkt der gewaltsamen Vertreibung der Franziskaner aus Marokko. Heute haben die Franziskaner zwei Bistümer im spanischen und französischen Marokko (Tanger, Rabat). Der best gelungene Teil dieses Buches ist wohl die Darstellung des 17. und 18. Jahrhunderts. Für diesen Zeitraum standen dem Verfasser die bemerkenswerten Handschriften der Mission zu Tanger zur Verfügung, Verzeichnisse der Taufen, Heiraten, Todesfälle, der Sklaven, Rechnungsbücher, Namen der Missionare (Statistik), mit einem Wort amtliche Berichte über die Seelsorge und die Seelsorger. Wir erhalten Aufschluss, dass die Arbeit der Franziskaner grossenteils zusammenfiel mit der Seelsorge und sozialen Fürsorge der Sklaven. Wer über die Not der Sklaven Marokkos und über den Triumph christlicher Nächstenliebe gut verbürgte und lebhaft dargestellte Berichte wünscht, der mag die Kapitel II und IV des dritten Teiles lesen (S. 149–166, 187-205); ersteres trägt den nach dem Dichter Dante geprägten Titel: *Città dolente*; im letzeren: *Franziskanische Werke von Meknes* ist z. B. der gut organisierte Krankendienst (Arzt, Krankenhaus, Apotheke) dargestellt, der sogar von den Mohammedanern bis hinauf zum Sultan benutzt wurde. Der spanische Königshof stellte den Franziskanern Geldmittel und Arzneien zur Verfügung. Wie die obengenannte Stadt Meknes, so waren auch die Hafenstädte Tetuan und Saleh (bei Rabat), ferner Fez von den Söhnen des hl. Franz von Assisi betreut: denn auch dort befanden sich viele katholische Sklaven und, in den Hafenstädten Tetuan und Saleh, auch kath. Kaufleute. Im Mittelalter hatten die Ordenspriester sich ferner der im Dienst der Sultane stehenden katholischen Soldaten anzunehmen. Trotz zeitweiser schwerer Verfolgung — ich erinnere an die Blutzeugen Berard und seine Gefährten (1220), Andreas von Spoleto (1532), Johannes von Prado (1631) — stellten mehrere Sultane Schutzbriefe zugunsten der Franziskaner aus. Besonders merkwürdig muten uns die Gunsterweise des Sultans Muley Ismael an, der als grausamer Wüterich bekannt war. P. Diego O. F. M., eine hervorragende Persönlichkeit, hatte es meisterhaft verstanden, den Tyrannen zum Schutz der Missionen sich zu gewinnen (1698-1721). Koehler sagt mit Recht: « Il est inouï dans l'histoire des Missions de voir un souverain aussi cruel et intraitable, abhorré des étrangers qui l'approchèrent, redouté de ses sujets qu'il menait comme des bêtes, se faire durant plus de vingt ans le protecteur des missionaires qu'il maintient auprès de lui. Les archives de la Mission de Tanger contiennent les originaux de plus de vingt firmans ou lettres, adressés aux Franciscains, et qui leur donnaient un veritable statut privilégié dans son empire » (S. 185). Im Mittelalter haben auch die Dominikaner grosse Verdienste um die Christen Marokkos sich erworben. Koehler hätte zu dieser Frage mehr sagen sollen. Es scheint ihm das ausgezeichnete Buch des Dr. BERTHOLD ALTANER, *Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts* (Habelschwerdt 1924) unbekannt ge-

blieben zu sein. Auch muss zugegeben werden, dass die Darlegungen des Verfassers im I., II. und III. Kapitel des I. Teiles (S. 3-46) durch die Untersuchungen seines Mitbruders Dr. ODULPHUS VAN DER VAT, *Die Anfänge der Franziskanermissionen und ihre Weiterentwicklung im nahen Orient und in den mohammedanischen Ländern während des 13. Jahrhunderts* (Werl i. W. 1934) zu ergänzen oder zu berichtigen sind. Das Archiv der Propaganda wurde sehr wenig herangezogen. Hier würde der Verfasser sicherlich noch wertvolle Berichte finden. Trotz dieser Bemerkungen bleibt zu Recht bestehen, dass Koehler's Buch als erster Versuch einer zusammenhängenden Darstellung der Franziskanermissionen in Marokko 1221-1790 sehr zu begrüssen ist. Die vor ihm von Lemmens [1] gegebene Darstellung ist nur ein Abriss auf 3 1/2 S.

G. HOFMANN, S. J.

AD. STENDER–PETERSEN, *Die Varägersage als Quelle der altrussischen Chronik.* Aarsskrift for Aarhus–Universitet VI–1934.

Der frühere Dozent an der Universität Dorpat, Ad. Stender-Petersen, hat in einer gross angelegten Abhandlung, die als sechste Jahrschrift der am 11. Sept. 1933 neu eingeweihten Universität von Aarhus auf Jütland in Dänemark erscheint, « die Varägersage als Quelle der altrussischen Chronik » behandelt. Die kurze Inhaltsangabe lässt bei weitem nicht den wirklichen, überaus reichen Inhalt erahnen.

St. P. ist mit den meisten heutigen Forschern der Ansicht, dass die im frühen Russland herrschende Schicht aus Skandinavien stammt. Er zerlegt sie allerdings in 2 scharf geschiedene Bestandteile, nämlich die Angehörigen des am Südrand des finischen Meerbusens und östlich davon, d. h. in Gardarike ansässigen Stammes der « Ruotsi » oder « Rus », die ursprünglich wohl aus Roslagen in Svealand stammen, und die in späterer Zeit, erst als Kaufleute, dann auch als Krieger in der Fürstengefolgschaft auftretenden « Varäger », die ihrerseits den verschiedenen nordgermanischen Völkerschaften angehören. Die in der ältesten Vorlage der altrussischen Chronik enthaltenen Berichte über dieses Russland müssen also von der Geistesrichtung dieser beiden Kreise beeinflusst sein. Schon St. Rożniecki hatte in seinem sehr lesenswerten Buche: Varaegiske minder i den russiske heltedigtning, Kopenhagen 1914, die, wie er meinte, einst vorhandene, warägische « Saga » in manchen der russischen Bylinen wiedererkennen zu können geglaubt. St.–P. findet seinerseits in recht vielen Erzählungen

[1] L. LEMMENS, *Geschichte der Franziskanermissionen.* Münster i. W. 1929.

des « Berichtes der Vorzeit » in der sog. Nestorchronik diese « Sagen » niedergelegt. Und er löst, die darin erhaltenen « Sagas » in der Tat in « Sagen » auf. Er sucht nicht so sehr den historischen Kern derselben auf — als vielmehr ihre mehr « folkloristischen » Bestandteile: und er findet in den 8 behandelten Fällen die verschiedensten Parallelfälle und Beimischungen aus dem Süden, dem Westen und Norden, sodass nicht allzu viel geschichtlich Feststehendes am Ende seiner Abhandlung mehr übrigbleibt. (cf. pag. 245 ff.).

Es ist nicht möglich im Rahmen einer kurzen Besprechung in der Weise auf seine Ausführungen einzugehen, wie dieselben das verdienen. Die beiden Kapitel über: « die Sage von dem Zweikampf mit dem feindlichen Riesen », pag. 156 ff. und über: « die Sage vom Tode des Helden durch sein Ross », pag. 176 ff. wirken recht überzeugend. Dagegen scheint mir die Darstellung über: « die Sage von der Berufung der warägischen Könige », pag. 42 ff. nicht im selben Masse einleuchtend. Die Erklärungsversuche sind nicht einfach und durchsichtig. Für die Voraussetzung der « Sage », nämlich die vorher stattgehabte Vertreibung der « varägischen » Fürsten der nordrussischen Gegenden lässt sich auch aus skandinavischen Quellen eine Unterlage finden. Vgl. J. R. Aspelin, Erik Edmundsson i Österled och ryska rikets grundläggning, in: Festschrift Montelius, Stockholm 1913, pag. 359-364. Sehr überzeugend, aber im ganz entgegengesetzten Sinne als Stender-Petersen, nämlich für die historische Tätsächlichkeit der Berufung und Herrschaft Ruriks, den er vielleicht irrtümlich, mit Rurik von Jütland, dem mächtigen Nachfolger Haralds von Dänemark gleichsetzt, schreibt auch N. Bjeljaev in: **Рорикъ ютландскій и Рюрикъ началной Лѣтописи** in: Seminarium Kondakovianum, Bd. III; Prag 1929, p. 215-270. Es ist in der Tat anzunehmen, dass solche geschichtlich ungleich bedeutsamere Tatsachen anders im Gedächtnis haften, als die beiden ebengenannten mehr anekdotenhaften Beigaben.

Endlich möchte mir das 9. Kapitel: « die Sage von der Rache in der Brautnacht » pag. 210, welches die ganze Frühgeschichte von Polotzk verflüchtigt, zwar eine folkloristische Ausschmückung einer Tatsache wahrscheinlich erscheinen lassen — aber die Grundtatsache doch nicht in den Inhalt einer Wandersage auflösen zu können. Parallelerscheinungen in Berichten beweisen doch nicht notwendig, dass der Inhalt der Berichte ungeschichtlich ist, auch nicht notwendig, dass diese Berichte von einander abhängig sind.

Eine rein technische Frage: Warum hat St.-P., der sein Werk auf deutsch erscheinen liess, es vermieden, die im Deutschen üblichen grossen Anfangsbuchstaben zu setzen?

A. M. Ammann, S. I.

Fr. Babinger. *Sherleiana*. I. *Sir Anthony Sherley's persische Botschaftreise* (1599-1601). II. *Sir Anthony Sherley's marokkanische Sendung* (1605-06). Mit 7 Abbildungen. Berlin 1932, 51 S.

L'auteur, bien connu pour sa bibliographie des historiens de la Turquie, publie dans cette plaquette de nombreux compléments, puisés à des sources éprouvées, à la biographie de Sir Anthony Sherley. Cet aventurier vaniteux, dépensier et malhonnête trompa non seulement le shah de Perse, Abbas le Grand, mais aussi les princes et les citoyens des pays et villes d'Allemagne, d'Autriche et d'Italie qu'il traversa en compagnie et comme guide de l'ambassadeur du shah. Il mystifia aussi la cour romaine de Clément VIII et pas moins l'empereur Rodolphe II qui le fit partir comme envoyé secret au Maroc où ses intrigues n'obtinrent cependant pas auprès du roi indigène le succès espéré. Bien des points obscurs ou même contradictoires de la vie de Sherley ont trouvé ici leur solution, grâce aux recherches patientes et prolongées du prof. Babinger dans les archives de villes nombreuses, grandes et petites.

A. Raes, S. I.

C. Lagier Mgr. *L'Orient chrétien. Des Apôtres jusqu'à Photius. (de l'an 33 à l'an 850)*. Deuxième édition. Paris 1935. 472 p.

Cette histoire de l'Orient chrétien n'est pas destinée aux spécialistes mais au grand public; écrite avec une large compréhension et une sympathie judicieuse elle nous raconte tout ce que l'Orient uni et l'Orient separé a connu de consolant et de douloureux. En traçant les grandes lignes de cette histoire, les persécutions, le gnosticisme, la propagation du christianisme, le nestorianisme, le monophysisme, l'iconoclasme, l'auteur ne s'arrête pas seulement à ces luttes ecclésiastiques et civiles mais il décrit aussi la piété, le culte, l'ascèse et l'organisation hiérarchique des Orientaux; volontiers il nous fait admirer les belles figures qu'il rencontre, tels S. Paul, S. Polycarpe, S. Antoine, S. Athanase, S. Jean Chrysostome et bien d'autres. Donc pas une histoire sèche mais vivante où dans le cadre des grands événements nous voyons agir les personnages principaux.

Dans un ouvrage conçu d'une manière aussi large on pourrait relever des jugements trop rapides, des aperçus trop peu nuancés; retenons plutôt les références utiles et surtout les quatre belles cartes d'une merveilleuse clarté qui accroissent, grâce à la collaboration dévouée de Dom Mercier, la valeur du livre. Exprimons cependant un regret et relevons une erreur: l'Orient chrétien ne se limite pas à l'empire byzantin ni au monde gréco-slave; il contient aussi la Syrie, l'Arménie, la Géorgie, la Mésopotamie, la Perse, l'Égypte et

l'Éthiopie, et les églises de ces pays méritent d'autant plus une place dans l'histoire de l'Orient chrétien qu'elles ont plus souffert de la domination musulmane; on l'a trop oublié. Espérons donc que dans le volume prochain nous trouverons un chapitre étudié sur l'expansion de l'église nestorienne dans l'Asie centrale et orientale.

A. RAES, S. I.

CORDIGNANO Fulvio, S. I. *L'Albania a traverso l'opera e gli scritti di un grande Missionario italiano, il P. Domenico Pasi, S. I. (1847-1914).* Roma 1934; t. II, XVI-428; t. III, XVI-436 (Chaque volume 30 Lires ital.).

Après avoir décrit dans le premier tome de son ouvrage (cfr. Or. Chr. vol. XXXV, p. 279-281) l'activité missionaire du P. Pasi dans le diocèse de Sappa, l'auteur fait connaître dans les deux tomes suivants de nouveaux aspects de cet apostolat ardent et difficile, exercé dans les diocèses de Scutari, de Skoplje, de Pulati, des Mirdites, d'Alessio et de Durazzo. Pour combattre les fléaux qui ruinaient moralement et socialement la vie des catholiques Albanais, surtout la loi du sang, le concubinage, la vente des jeunes filles aux Turcs, le P. Pasi n'hésita pas à recourir aux remèdes les plus énergiques: il menaçait de l'excommunication, de l'interdit, il refusait la sépulture ecclésiastique, mais bien plus souvent, en excellent prédicateur, il réussit à obtenir les conversions desirées grâce à sa parole enflammée et à des scènes de pardon qui émouvaient profondément ces populations. Dans le livre du P. Cordignano nous assistons à cette vie du missionnaire, parcourant les montagnes de l'Albanie septentrionale; et, lisant de larges extraits du diaire du P. Pasi lui-même, nous voyons combien difficile, misérable et délaissée était la vie de ces catholiques vivant sous la domination des Turcs.

Mais l'Auteur nous donne bien plus qu'une biographie animée du P. Pasi. On y trouve aussi l'histoire ecclésiastique de chacun de ces diocèses visités par le misionnaire, ensuite un chapitre sur la civilisation et la situation religieuse en Albanie en général, sur les saints albanais, sur les causes de nombreuses apostasies, puis un exposé du rufaïsme donné par un des chefs de la secte, une multitude d'informations sur les orthodoxes d'Ipek, de Skoplje et de Durazzo, enfin une série de documents inédits puisés surtout dans les archives de la Propagande et se rapportant à la situation religieuse des catholiques d'Albanie dans les derniers siècles.

Signalons encore un index des noms propres, des noms géographiques, un autre recueillant les expressions et les vocables albanais, turcs, persans et latins employés dans l'ouvrage et un index toponomastique des endroits par où le P. Pasi est passé: ce dernier ne compte pas moins de 60 pages. C'est dire l'abondance de matières qu'on peut trouver dans ce livre qui constitue ainsi non seulement

une étude approfondie de la situation religieuse de l'Albanie catholique telle que l'a connue le P. Pasi, mais aussi une source presque inépuisable d'informations utiles à l'historien, à l'ethnologue et au linguiste.

Après avoir écrit avec une persévérance remarquable et une diligence soutenue ces trois tomes l'auteur, toujours soucieux d'exactitude, vient de publier encore huit pages de « correzioni e rettifiche » à son œuvre; pour tant de labeur il mérite certes notre sincère reconnaissance.

A. RAES, S. I.

Varia.

Union Académique Internationale. *Monumenta Musicae Byzantinae. Subsidia* ed. CARSTEN HÖEG–H. J. TILLYARD–EGON WELLESZ. Vol. I.

Fasc. 1. *Handbook of the middle byzantine musical Notation* by H. J. W. TILLYARD. Copenhague 1935 (50 pag.).

Fasc. 2. *La notation ekphonétique* par CARSTEN HÖEG. Copenhague 1935 (162 pag.).

Mirabili studio ac fervore prodeunt in lucem volumina « Monumentorum Musicae Byzantinae ». Fasciculi, quos recensemus, pertinent ad seriem « *Subsidiorum* » et in id tendunt ut facilem reddant interpretationem signorum musicalium quae apud byzantinos usurpabantur. His adminiculis facilius erit sane studium ipsorum monumentorum musicae byzantinae. Attamen tractatus hi, licet utiles, non sunt fructus amplae et completae investigationis, cui non nisi editis integris « Monumentis » locus erit. Plura sunt igitur in his fasciculis, quae praematura videntur, quaeque fortasse post studium fontium corrigenda erunt. Hoc valet praesertim de fasciculo 2 ubi Auctor breviter tractat intricatas quaestiones de signis prosodicis linguae hebraicae et syriacae. Ipse Auctor (pag. 9) concedit studium suum non esse definitivum. His non obstantibus, utile fuit hos conspectus historicos recolere, possibiles affinitates et dependentias — v. gr. « gregorianam » inter et byzantinam melodiam — adnotare; tandem, quod erat vere necessarium, claves ad facilem interpretationem signorum prae manibus ponere.

In fasc. 1 indagantur peculiaritates signorum musicalium media epocha byzantina. Post conspectum generalem exponuntur et illustrantur, adductis signis hodiernis et exemplis, signa intervallorum et cetera signa subsidiaria, quae in « systemate rotundo » adhibebantur. Explicantur deinde octo modi musicales byzantini, qui cum « grego-

rianis » non exiguam affinitatem prae se ferunt. Tandem aliqua exempla, adhibitis simul signis byzantinis et hodiernis, rem optime illustrant.

Maioris momenti est argumentum fasc. 2, qui de primitiva notatione musicae byzantinae agit. Vocatur autem « ekphonetica » quia « *lectionis sollemnis* » propria erat. Haec recitatio musicalis textuum in usu fuit valde communi apud antiquos populos. Iam vero byzantini, exemplum ceterorum imitati, adiunxerunt lineis textus sollemniter legendi signa quaedam quae diversas modulationes, accentus et reliquas peculiaritates significarent et in memoriam reducerent. Prospera fortuna inventa est exeunte saeculo XIX tabula quaedam medii aevi, in qua interpretatio signorum notationis ekphoneticae praebetur. Clarus Auctor invenit alia exemplaria huius tabulae; quibus collatis, investigationem suam hoc ordine statuit: explicatio tabulae, nomina signorum, eorum usus, elenchus manuscriptorum, specimen pericopes, epocha notationis ekphoneticae, tandem classificatio manuscriptorum, usus hodiernus liturgicus et origo notationis. Optime meritus est Auctor eo quod primus tam difficiles et curiosas quaestiones agitaverit. In pag. 151 asserendum fuisset sine ambagibus epistolam ad Timotheum esse revera Pauli, et recolendum *Constitutiones Apostolicas* scriptas esse post saeculum III. Libro huic apponuntur phototypicae imagines tabulae signorum iuxta codicem Leimonis et iuxta duos codices Sinaiticos.

I. Ortiz de Urbina, S. I.

E. Kourilas. Εὐλογίου Κουρίλα Λαυριώτου,

1) Ὁ Ἅγιος Στέφανος ἐν Ἀδριανουπόλει. Πατριαρχικὸν σταυροπήγιον καὶ μετόχιον τῆς μεγίστης Λαύρας τοῦ Ἄθωνος (Extrait de la Revue Θρακικά, t. VI) pp. 55, + 4 d'index.

2) Ἄθως Φῶς ἐν Σκότει. Ἡ δασικὴ χλωρὶς καὶ ἡ καλλιεργουμένη βλάστησις ἐν Ἄθῳ — Τὰ γεωπονικὰ εἴδη (Publication du Ministère de l'Agriculture) pp. 266.

3) Γρηγόριος ὁ Ἀργυροκαστρίτης, ὁ μεταφραστὴς τῆς Καινῆς Διαθήκης εἰς τὸ Ἀλβανικόν, ἤτοι αἱ βάσεις τῆς ἀλβανικῆς φιλολογίας καὶ γλώσσης. Ἡ Ἀκαδημία τῆς Μοσχουπόλεως. — Ἐπίμετρον. Ἡ ἱστορία τῆς Μοσχουπόλεως καὶ ὁ πολιτισμὸς αὐτῆς. pp. 261.

4) Ἀναγραφὴ συγγραφῶν καὶ ἐπιστημονικῶν διατριβῶν (1909-1935), pp. 31.

Tous ces écrits de l'illustre lavriote portent la date de 1935 [1]. Nouvelle preuve de l'infatigable activité dont l'ancien protépistate de la Sainte Montagne donne l'exemple à ses confrères. Puisse-t-il réussir

[1] Le n° 1 précise: ἔγραφον κατὰ μῆνα Νοέμβριον τοῦ 1935 σωτηρίου ἔτους... mais nous le possédions déja à Rome en septembre de cette même année!

à les entraîner! — Laissant de côté « La flore silvestre » de l'Athos, nous ne dirons qu'un mot des trois autres publications, pour signaler la richesse de leur contenu. Le n° 1), après une introduction historique sur le Métokhion de Saint Etienne, donne le texte de treize lettres patriarcales ou épiscopales, à verser au dossier des « Actes de l'Athos ». — Le n° 3 surtout est une mine de renseignements difficilement trouvables ailleurs, non seulement sur le personnage mentionné dans le titre, mais sur une foule d'autres, en particulier une trentaine de membres de l'Académie de Moschopolis au dix-huitième siècle. Le chapitre V de la troisième partie esquisse l'histoire de la ville de Moschopolis et précise le but de son académie qui était de combattre « la tyrannie et le papisme », et surtout de raffermir les chrétiens dans la foi de leurs pères. Il faut reconnaître du reste que l'auteur se contente de rapporter les faits et d'analyser les publications, sans prendre à son compte les sentiments parfois grossièrement anti-romains qui les inspiraient. Un détail: à la page 242 la note sur Michel de Molinos, il confond le quiétiste espagnol avec son compatriote le jésuite Molina. Il y a encore un chapitre sur les voïvodes de Moldovalachie, albanais d'origine, en particulier les Ghika. Le P. Kourilas se montre là sur plus d'un point en désaccord avec le « πολὺς Iorga ». Le livre se termine par un plaidoyer en faveur de l'Albanie, où le dernier mot est dit par le P. F. Cordignano, un jésuite qui, εἰς ὡραίαν Γεγικὴν διάλεκτον, donne des leçons d'impartialité à plus d'un écrivain traitant des choses albanaises. — La plaquette signalée sous le n° 4 donne la liste des ouvrages du P. Euloge K., 42 livres ou brochures depuis 1909. Trois nouveaux volumes sont annoncés; voici les titres des deux derniers: Cyrille l'Hagiorite, higoumène de Lavra, étudié comme chronographe, géographe, poète et hymnographe, avec de nombreux textes inédits, in 8° de 200 pages. — Vies des Saints Cavsocalyvites d'après les manuscrits, avec prolégomènes et notes, in 8° de 350 pages. Ce dernier travail sera publié par les Bollandistes: le P. E. K. sera ainsi le premier moine athonite admis à collaborer avec cette illustre Société savante. Il en est digne par sa probité et par son improbus labor.

IR. HAUSHERR S. J.

SCRIPTA AD NOS MISSA

CAPPELLO Felix M. S. J., *Summa iuris canonici in usum scholarum concinnata*. — vol. III. Romae 1936, Pontif. Univers. Gregoriana.

COLOMER Luis O. F. M., *La Virgen María*. — Barcelona 1935, Libreria Casulleras.

DRAGANOVIĆ Krunoslav, *Pregledna karta katoličke Crkve u Bosni i Hercegovini Nekad i Danas sa kompletnim historijskim i stitističkim materijalom*. Izdanje Vrhbosanske Nadbiskupije. Sarajevo 1935, Akademia « Regina Apostolorum ».

— *Katolička Crkva u Bosni i Hercegovini Nekad i Danas* (Prilog uz istoimenu historijsko-statističku kartu), Zagreb 1934.

HUGON Eduardo O. P., *El Rosario y la santidad*, traducción del francés por el Dr. D. Guillermo Aleu Dias. — Barcelona 1935, Librería Casulleras.

KORTLEITNER Franciscus Xav., *Commentationes Biblicae* fasc. X. - *Quo tempore codex sacerdotalis exstiterit*. — Oeniponte 1935, Verlag Felizian Rauch. - RM. 3.

KOURILAS Eulogios Lauriotes, Κριτικὴ ἐκκλησιαστικῶν λειτουργικῶν βιβλίων - Τὸ Λαυριωτικὸν Β 33 Εἱρμολόγιον - ἐν Ἀθήναις 1935, Τύποις " Φοινικός ".

— Διοσκορίδειοι μελέται καὶ ὁ Λαυριωτικὸς Διοσκόριδης - ἐν Ἀθήναις 1935, Τύποις Ι. Λ. Αλευροπούλου - Δρχ. 150.

PANTELAKES Emmanouel G., Φιλολογικαὶ Παρατηρήσεις εἰς τὸ νέον Θεοτοκάριον - ἐν Ἀθήναις 1935, Τύπ. " Εστία ".

— Φιλολογικαὶ Παρατηρήσεις εἰς τὸ νέον Εἱρμολόγιον - ἐν Ἀθήναις 1935, Τύποις Παρασκευα Λεωνη.

— Μετρικαὶ Παρατηρήσεις εἰς τὸ νέον Θεοτοκάριον - ἐν Ἀθήναις 1935, Τύποις " Φοινικός ".

IMPRIMATUR. — † IOSEPHUS PALICA, Arch. Philippen., Vic. Ger.

ALBERTO VACCARI, *Direttore responsabile*

SCUOLA TIPOGRAFICA PIO X — VIA DEGLI ETRUSCHI 7-9 — ROMA

IL CRISTIANESIMO E L'ORGANIZZAZIONE ECCLESIASTICA A BUTRINTO (ALBANIA)*

L'acropoli di Butrinto (l'antica Buthrotum nota sopratutto perchè Virgilio vi fa svolgere un incontro tra Enea ed Eleno), in seguito agli scavi compiutivi dalla Missione Archeologica Italiana, sta mostrando quanto essa fosse ricca di notevoli monumenti. Già nella « Rivista di Archeologia Cristiana » fu fatto un breve cenno ad essi e fu pure sommariamente illustrato il Battistero, grande e singolare costruzione del Basso Impero, fornita di un magnifico pavimento a mosaico policromo figurato (1). Come questo Battistero, ed altre primitive costruzioni cristiane confermano, e come del resto era da attendere a motivo dell'importanza avuta da questa città durante il periodo classico, Butrinto dovette avere una parte piuttosto notevole anche durante le prime affermazioni del Cristianesimo in Epiro e nel periodo delle molteplici e differenti forme di organizzazione ecclesiastica di età bizantina e medioevale.

Però le une e le altre non sono ben note, e i ricordi di esse si trovano sparsi in vari autori talvolta poco accessibili. Si è ritenuto perciò compiere opera non inutile raccogliere queste notizie e cercare di collegarle e commentarle, allo scopo di aggiungere un nuovo capitolo alla storia di Butrinto.

* *L'Autore di questo articolo è il Capo della Missione Archeologica che il Governo italiano ha inviato in Albania* (N. d. R.).

(1) Anno XI (1934) N. 3-4 pag. 265.

FONTI

Le origini cristiane. — Il martirio di S. Terino.

S. Arsenio (876-953), *Encomio di S. Terino* (¹) (ediz. Lambros, Κερκυραϊκὰ ἀνέκδοτα, Atene, 1882).

pag. 11.

§ 11. — Ἤπου καὶ τὰ περὶ γείτονα πόλιν διηδούμενοι τῇ ὑμετέρα (²), λέγω ὡς πολλῆς ἐστιν εὐπαθείας ἀνάμεστος· ἰχθύες γὰρ ἐν αὐτῇ ὅτι μάλιστα πλεῖστοι καὶ ὀστρέων γένη πολλὰ τοῖς τε κτήνεσιν ὁ νομὸς ἀμύθητος καὶ αὐτοφυῆ τὰ κηπεύματα· οὐδὲν ἕτερον ποιήσομεν ἢ ἑαυτοὺς ἀπατήσομεν, ὡς διὰ τῶν τῆς γαστρὸς ἐμφορημάτων τοῖς ἀνδρᾶσιν ἐκπληροῦντες τὸν ἔπαινον.

pag. 12 (le parole sono riferite al martire).

Ἀλλ' οὐδὲ πόλις ἀνδρῶν εὔφορος καὶ βοσκημάτων παντοδαπῶν αὐτάρκης τροφός, στοῶν κάλλεσι καὶ μαρμάρων πολυτελείας, λοετρῶν τε χαριεστάτων λαμπρότητι καλλυνομένη καὶ ἑρκίοις ἐρυμνοτάτοις ἠσφαλισμένη, ἃ οὐδὲ τοὺς ἐγείραντας ὤνησε, τῆσδε μοι τῆς δόξης ἐγένετο πρόξενος. Ἐξ αὐτῆς γὰρ ἤμην τῆς μικρᾶς ἣν ζῶν παρῴκησα καὶ θανὼν τάφον ἐκτησάμην.

pag. 20 (il martirio).

39. — Ὅμως τῇ λύττῃ τοῦ βασιλέως δουλεύων, θηρίοις τοῦτον ἐκδίδωσι, καὶ τὸ θέατρον ἦν πλήρης τῶν θεατῶν. Οὐκ ἀνήρ, οὐ γυνὴ

(¹) L'encomio di S. Terino pronunciato da S. Arsenio fu ritrovato da Spiro Lambros in un codice del sec. XIV-XV del monastero di Kutlumusch sul Monte Athos. L'elogio fu pronunciato a Corfù da S. Arsenio, che fu Arcivescovo di quella città dal 933 alla morte. — Il martirio di S. Terino va riferito al tempo dell'Imperatore Decio (249-251) come si ricava dall'encomio stesso (p. 13, ed. Lambros): ἐμαίνετο γὰρ κατὰ τῶν εὐσεβῶν Δέκιος... e da una narrazione, incompleta, della vita del Santo conservata nello stesso manoscritto atoniate, e che comincia appunto: Βασιλεύοντος τοῦ ἀσεβεστάτου καὶ παραγόμου Δεκίου ἦν διωγμὸς μέγας κατὰ τὴν ὑπ' αὐτὸν βασιλείαν (Lambros, *op. cit.*, pag. 6). Correzioni al testo dell'omelia dato dal Lambros furono portate in Ἐκκλ. Ἀλήθεια IV, 1883-4, pag. 612.

(²) S. Arsenio si riferisce, con queste parole, a Butrinto e ai suoi dintorni.

τῆς θέας ἀπέλιπεν, οὐ δοῦλος, οὐ χειροτέχνης, οὐ μικρός, οὐ μέγας, ἀλλὰ καὶ παῖδες διδασκάλων ὑπεριδόντες καὶ παρθένοι τὴν αἰδῶ ἀπορρίψασαι ἐπὶ τὸ στάδιον ἔτρεχον.

40. — Ὁ δὲ μάρτυς, πρὸς τὸν ἀγωνοθέτην ἀνατεταμένον ἔχων τὸ ὄμμα καὶ τὴν διάνοιαν, ἐν μέσῳ τοῦ θεάτρου ἀπτόητος ἔστηκεν. Τί οὖν γίνεται καὶ τί πρὸς ταῦτα θεὸς ἐνήργεσε; προσπίπτουσιν αὐτῷ τὰ θηρία, προστρέχουσιν ἑκατέρωθεν, ἅπτονται τοῦ χρωτὸς αὐτοῦ, φιλονεικοῦσι ποῖον αὐτοῦ πρῶτον ἅψηται. Τέλος, τὰ ὅσια, ὥσπερ πάλαι τῷ προφητικωτάτῳ Δανιὴλ τῷ ἁγίῳ, ἐπιτελέσαντα, ἀπ' αὐτοῦ μακρὰν ἀπῆλθον ὡς κοιμησόμενα.

pag. 22 (la morte di S. Terino).

46. — Ταῦτα χρόνοις μετὰ τὸ πάθος τρισὶ καὶ ἄλλῳ τι πρός· τοσοῦτον γὰρ ἐχαρίσθη πρὸς θεοῦ τοῖς συμπολίταις πρὸς καταρτισμὸν καὶ ὠφέλειαν ὁ ἅγιος μάρτυς. Ἔπειτα ἐν καλῷ ὕπνῳ καταλύει τὸν βίον καὶ τὸ μὲν πνεῦμα χειρὶ θεοῦ παρέθετο, ἐπεὶ ψυχαὶ δικαίων ἐν χειρὶ θεοῦ κατὰ τὸ θεῖον λόγιον, τὸ δὲ σῶμα τοῖς συμπολίταις ὑμῖν ὡς ἀδελφοῖς καὶ οἰκείοις κατέλιπεν, ὃ καὶ περιστείλαντες ἐντίμως κατέχετε καὶ τιμᾶτε ἀεὶ καὶ ταῖς δι' ἔτους γεραίρετε πανηγύρεσιν.

Butrinto nell'organizzazione ecclesiastica dei primi secoli del Medioevo.

Ierocle, Συνέκδημος (535 d. Cr.). (Ediz. Burckhardt, Lipsia, 1893).

(Εἰσὶν αἱ πᾶσαι ἐπαρχίαι καὶ πόλεις αἱ ὑπὸ τὸν βασιλέα τῶν Ῥωμαίων διοικούμεναι τὸν ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐπαρχίαι ξδ, πόλεις ϡλε, ὡς ὑποτέτακται.)

pag. 651, 3.

ιβ. – Ἐπαρχία Παλαιᾶς Ἠπείρου ὑπὸ ἡγεμόνα, πόλεις δώδεκα
μητρόπολις Νικόπολις
Δωδόναι
Εὔροια Ἀκνίου
Ἀδριανούπολις

pag. 652, 1.

Ἄππων
Φοινίκη
Ἀγχιασμός
Βουτρυτός
Φωτική
Κέρκυρα νῆσος
Ἠθρακῆ νῆσος

ANONIMO, Appendice I all'edizione di Ierocle ([1]), (ediz. BURCKHARDT, *Hieroclis Synecdemus,* Lipsia, 1893).

pag. 61.

Ὅσαι τῶν πόλεων ἐν τοῖς ὕστερον χρόνοις μετωνομάσθησαν.
v. 37ª. Φωτιστικὴ ἡ νῦν Βελά
. . . .
v. 45. Νικόπολις ἡ νῦν Πρέβεζα
. . . .
v. 48. Δωδώνη ἡ Βόνδιτζα
v. 49. Ἤπειρος τὸ Βοθρεντόν.
. . . .

Nova tactica (X sec. d. Cr.) ([2]), (ediz. GELZER, *Georgii Cyprii Descriptio orbis Romani,* Lipsia, 1890).

1112. ⟨Τάξις τῶν μητροπόλεων τῶν ὑποκειμένων τῷ τῆς Βασιλίδος θρόνῳ⟩ ([3])
. . . .

([1]) Le *Appendici* al Συνέκδημος di Ierocle sono di età posteriore a VI° secolo: cfr. KRUMBACHER, *Byz. Lit.* 2ª ediz. 1897, pag. 417 § 174, 3.

([2]) La Νέα Τακτικά (*Nova tactica*) è, nel manoscritto Coisliniano, appendice alla *Descriptio Orbis Romani* di Giorgio Ciprio. Ma in realtà essa rispecchia nel modo più genuino il nuovo ordinamento di Leone detto il Saggio (886-911); v. GELZER, *Zur Zeitbestimmung der griechischen Notitiae Episcopatuum,* in *Jahrbücher für Protest. Theologie* vol. XII, 1886 p. 566. Vedi anche, dello stesso autore: *Ungedrückte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae Episcopatuum,* estratto dagli « Abhandl. d. k. Bayer. Akad. d. Wissensch. » I Cl., XXI Bd., III Abt. Monaco 1900. Il KRUMBACHER (*Byzantinische Literaturgeschichte* 2ª ediz., 1897, pag. 418, § 175) la ritiene composta sotto Costantino Porfirogenito (912-959).

([3]) Supplemento di GELZER.

1147. λε ἡ Ναύπακτος

. . . .

1217. Εἰσὶ δὲ καὶ ὅσοι ἑκάστῃ μητροπόλει ὑπόκεινται θρόνοι.

. . . .

1660. ΛΕ Τῇ Ναυπάκτῳ Νικοπόλεως.
α ὁ Μουνδίτζης.
β ὁ Ἀετοῦ.
γ ὁ Ἀχελώου.
δ ὁ Ῥογῶν.
ε ὁ Ἰωαννίνων.
ς ὁ Φωτικῆς ἤτοι Βελᾶς.
ζ ὁ Ἀδριανουπόλεως.
η ὁ Βοθρωτοῦ.

Il σιγίλλιον dell'Imperatore Basilio II (957-1025; il decreto è del maggio 1020) [1], (da GELZER, *Ungedrückte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der orientalischen Kirche,* in *Byzant. Zeitschrift,* II, 1893, p. 42 sgg.).

pag. 44.

(v. 7) Ἐπεὶ ὁ ἁγιώτατος ἀρχιεπίσκοπος Βουλγαρίας ᾐτήσατο τὴν βασιλείαν ἡμῶν μετὰ τὸ ἐκθέσθαι ταύτην συγίλλιον διαλαμβάνον περὶ πάσες ἐπισκοπῆς Βουλγαρικῆς, ὁπόσην τὴν ἐνορίαν ἔχει, ποιῆσαι καὶ ἕτερον σιγίλλιον περὶ τῶν λοιπῶν ἐπισκοπειῶν τῶν μὴ συναριθμηθέντων ἐν τῷ προτέρῳ σιγιλλίῳ τῶν κατ' αὐτὸν λοιπῶν ἐπισκοπειῶν διὰ τὸ τοὺς γειτνιάζοντας μητροπολίτας καθαρπάσαι ταύτας ἐκ τῆς βουλγαρικῆς ἐνορίας καὶ πρὸς αὐτοὺς οἰκειῶσαι. Καὶ ἡ βασιλεία μου οὐκ εὐδοκεῖ ὁδοβατεῖν τινα ἐξ αὐτῶν ἢ ἐκ τῶν ἀνθρώπων ἕως ἑνὸς βήματος ἔσω τῶν τῆς Βουλγαρικῆς ἐνορίας, ἀλλὰ πάσας τὰς Βουλγαρικὰς

[1] È il secondo di tre decreti dell'imperatore Basilio ὁ Βουλγαροκτόνος, diretti all'arcivescovo Giovanni di Achrida, e che sono conservati in un Crisobullo dell'Imp. Michele Paleologo dell'anno 1272. — In essi Basilio garantiva alla Chiesa Bulgara l'indipendenza da Costantinopoli, e le attribuiva la circoscrizione più ampia che l'arcivescovo di Ochrida aveva avuta, cioè al tempo dello Zar Pietro (927-968); il decreto del 1020 assegna infatti a quella diocesi vescovadi già suffraganei delle metropoli di Salonicco, Naupatto e Durazzo. v. GELZER, *art. cit. Byz. Zeitschrift,* II, 1893 p. 41 sgg.; lo stesso, *Der Patriarchat von Achrida.* In *Abhandlungen der Philol. histor. Klass. der Konigl. Sächsischen Gesell. der Wissensch.* XX, 1903, fasc. 5, pag. 4 sgg.

ἐπισκοπάς, ἃς ὑπὸ Πέτρου τοῦ βασιλέως καὶ τοῦ Σαμουὴλ ἐδεσπόζοντο καὶ κατείχοντο καὶ παρὰ τῶν τοτε ἀρχιεπισκόπων καὶ τὰ λοιπὰ ἅπαντα κάστρα, τὰ αὐτὰ θεσπίζομεν ἔχειν (v. 19) καὶ διακρατεῖν τὸν νυνὶ ἁγιώτατον ἀρχιεπίσκοπον......... (v. 24) Εἰ γὰρ τῆς χώρας ἐγκρατεῖς ἐγενόμεθα, ἀλλὰ τὰ ταύτης δίκαια ἀπαράσπαστα διετηρήσαμεν, ἐπικυροῦντες αὐτὰ διὰ χρυσοβούλλων καὶ σιγιλλίων ἡμῶν, καὶ τὸν νῦν ἁγιώτατον ἀρχιεπίσκοπον Βουλγαρίας τοσαύτην τὴν ἐνορίαν ἔχειν θεσπίζομεν, οἵαν καὶ πόσην εἶχε ἐπὶ Πέτρου τοῦ βασιλέως καὶ δεσπόζειν καὶ διακατέχειν πάσας τὰς ἐπισκοπὰς Βουλγαρίας, οὐχ ὅσαι δηλαδὴ τῷ προτέρῳ σιγιλλίῳ ἔτυχον τεθεῖσαι, ἀλλὰ καὶ ὅσαι διαλαθοῦσαι οὐ ταύταις συνετάγησαν καὶ αἱ διὰ τῶν παρόντων σιγιλλίων ἐμφανισθεῖσαι καὶ ἐξ ὀνόματος τεθεῖσαι, καὶ ταύταις ὡς καὶ ταῖς λοιπαῖς κληρικοὺς καὶ παροίκους (v. 33) δωρούμεθα... (1)

pag. 45, v. 35.

Καὶ τὸν ἐπίσκοπον Βοθρώτου κελεύομεν ἔχειν εἰς πᾶσαν τὴν ἐνορίαν αὐτοῦ κληρικοὺς ιβ̅ καὶ παροίκους ιβ̅.

. . . . (2).

Notitiae Graecae Episcopatuum (edite in Parthey, *Hieroclis Synecdemus,* Berlino, 1886 pag. 55 sgg.).

Notitia III (dopo 1084) (3). (Parthey *cit.*, pag. 121-122).

(Τάξις προκαθεδρίας τῶν ὑπὸ τὸν ἀποστολικὸν θρόνον Κωνσταντινουπόλεως τελοῦντων μητροπολιτῶν καὶ τῶν ὑπ' αὐτοὺς ἐπισκόπων.)

. . . .

v. 522. Θρόνος τριακοντὸς πέμπτος.
Τῷ Ναυπάκτῳ, Αἰτωλίας.

α'. ὁ Βουνδίτζης
β'. ὁ 'Αετοῦ

(1) Nell'elenco, precedono immediatamente Butrinto i vescovadi di Χιμαίρα, Δυρράχιον, 'Αδριανούπολις e (come supplisce Gelzer, *ib.* p. 56) Βελᾶ.

(2) Seguono i vescovadi di 'Ιωάννινα e Κοζίλη.

(3) Per l'epoca vedi: Gelzer, *Zur Zeitbestimmung der Griechischen Notitiae Episcopatuum.* In *Jahrbücher für Protest. Theologie* XII, 1886 pag. 566. La Notitia III è sorta al tempo di Alessio Comneno, dopo il 1084 e rispecchia la « γεγουῖα διατύπωσις παρὰ τοῦ βασιλέως Λέοντος τοῦ Σοφοῦ ».

γ'. ὁ Ἀχελώου
δ'. ὁ Ῥηγῶν
ε'. ὁ Ἰωαννίνων
ς'. ὁ Φωτικῆς
ζ'. ὁ Ἀδριανουπόλεως
v. 531. η'. ὁ Βουθρωτοῦ
ϑ'. ὁ Χιμάρας.

Notitia X (fine del XII secolo) (¹). Parthey *cit.*, pag. 197 sg.).

v. 1. Ὁ πᾶς ἄριθμος τῶν θεοῦ θυηπόλων.
(Τάξις τῶν μητροπόλεων καὶ τῶν ἀρχιεπισκοπῶν καὶ τῶν ὑπὸ τὰς μητροπόλεις ἐπισκοπῶν)

. . . .

v. 37. λε'. ἡ Ναύπακτος

. . . .

v. 138. καὶ ὅσοι ἐν ἑκάστῃ μητροπόλει ὑπόκεινται θρόνοι.

. . . .

v. 615. λε'. Τῇ Ναυπάκτῳ Νικοπόλεως
ὁ Βονδίτζης
ὁ Ἀετοῦ
ὁ Ἀχελώου
ὁ Ῥηγῶν
ὁ Ἰωαννίνων
ὁ Ὀφτίνης
ὁ Βελᾶς
ὁ Δρινουπόλεως
v. 624. ὁ Βοθρεντοῦ
ὁ Χιμάρας. ὁμοῦ ι'.

Notitia XIII (XVIII sec.) (²), (ediz. Parthey *cit.*, pag. 260).

(v. 1. Κατάλογος ἐπισκοπῶν αἵ τιναι ἕκαστος τῶν μητροπόλεων ὑποκέκλινται, ὅσαι σώζονται νῦν ἐκ μέρους· ἐκ τούτων αἱ πλεῖσται ἠφανίστησαν.)

. . . .

(¹) Cfr. Gelzer, *Zeitbestimmung, cit.* p. 566 (fine del XII sec. o sotto gli Angeli).

(²) Per l'epoca vedi: Gelzer, *art. cit.* In *Byz. Zeitschr.* II, 1893, p. 70. — Cfr. Krumbacher, *Byz. Literaturgesch.*, 2ª ediz., 1897, p. 416.

v. 466. λδ′ Τῇ Ναυπάκτῳ Νιποπόλεως · τὸ νῦν λεγόμενον Τόρνοβον.

α′. ὁ Βονδίτζης
β′. ὁ Ἀετοῦ
γ′. ὁ Ἀγχελώου · νῦν δὲ εἰς μητρόπολιν τετίμηται.
δ′. ὁ Ῥηγῶν
ε′. ὁ Ἰωαννίνων
ς′. ὁ Ὀφτίνης
ζ′. ὁ Βελᾶς
η′. ὁ Δρυνουπόλεως
θ′. ὁ Βοθροντοῦ
ι′. ὁ Χειμάρρας.

ISCRIZIONE (età incerta). Vedi BOECKH, C. I. G. IV, 8828, p. 576 ([1]).

[Επὶ] Ἰανου[α]ρί[ου] πρ(εσβυτέρου) [καὶ] πρωτο[π]α[π]ᾶ Βουθ[ρ]ωτοῦ. ([2])

STUDIO

I. — Le origini cristiane. — Il martirio di S. Terino.

Le origini del Cristianesimo a Butrinto sono ancora piuttosto oscure; d'altra parte sono poco note anche quelle della regione a cui Butrinto appartiene, l'Epiro. Poichè S. Paolo voleva passare un inverno a Nicopoli ([3]); inoltre, poichè dalla lettera ai Romani si apprende ch'Egli evangelizzò le province da Gerusalemme all'Illirico ([4]); infine specificando egli che ottenne elemosine in Macedonia ed in Acaia ([5]), non è forse

([1]) « *In tabulae marmoreae fragmine, quod Buthroti repertum esse dicitur. Aeri incisum exstat in Musei Naniani antiq. coll. n. 389* » (C. I. G. p. 576).

([2]) Vedi la riproduzione a tav. XIV, n. 8827 del vol. IV del C. I. G.

([3]) *Epist ad Tit.* III, 12. « Cum misero ad te Arteman aut Tychicum, festina ad me venire Nicopolim: ibi enim statui hiemare ». Sembra che non vi sia dubbio che si tratti della Nicopoli d'Epiro.

([4]) *Epist. ad Rom.* cap. XV, v. 19: « In virtute signorum et prodigiorum, in virtute Spiritus Sancti: ita ut ab Ierusalem per circuitum usque ad Illyricum repleverim Evangelium Christi ».

([5]) *Ibidem,* v. 26. « Probaverunt enim Macedonia et Achaia, collationem aliquam facere in pauperes Sanctorum, qui sunt in Ierusalem ».

azzardato pensare a un passaggio dell'Apostolo per i porti dell'Epiro, che in quel tempo faceva parte appunto della provincia di Acaia [1].

Il martirio di San Terino. Certo si è che la prima sicura notizia dell'esistenza del Cristianesimo a Butrinto ci riporta alla metà del III secolo: cioè si riferisce al martirio di S. Terino, avvenuto in quella città a tempo dell'Imperatore Decio (249-251). La fonte è costituita da un'omelia, pronunciata sette secoli dopo, da S. Arsenio, davanti ad una comunità di Epiroti radunatasi a Corfù, città di cui egli era arcivescovo [2]. In quest'omelia il Santo rievoca nei più minuti particolari il martirio di San Terino, diffondendosi anche in notizie per noi preziose sulla Butrinto del X secolo dopo Cristo [3].

Il martirio di S. Terino si inquadra nella persecuzione violenta contro i Cristiani compiuta sotto l'Imperatore Decio in tutto l'Impero [4]. L'ordine dato dall'Imperatore ai capi delle amministrazioni delle province era stato di far sacrificare pubblicamente i cittadini, per cui fosse il sospetto d'esser Cristiani. E appunto dal rifiuto di S. Terino a compiere il sacrificio agli dei è provocata la sua esposizione alle fiere nel teatro. Interessante perciò è questa narrazione che ci rivela

(1) MARQUARDT, *Roem. Staatsverwaltung* [2], I, pag. 331 sgg.; s. v. *Achaia*, pag. 194 sgg. (Brandis) - DE RUGGIERO, **Diz. Epigrafico*, II, pag. 2128 s. v. *Epirus*.

(2) S. Arsenio, nato probabilmente l'876 (a Bethania?) divenne arcivescovo di Corcira nel 933, e pare che vi morisse una ventina d'anni dopo. Di lui si conoscevano già le omelie su S. Andrea e Santa Barbara: come in parte è stato detto, il LAMBROS ritrovò l'omelia su S. Terino Σπ. ΛΑΜΠΡΟΥ, Κερκυραϊκὰ ἀνέκδοτα ἐκ χειρογράφων Ἁγίου Ὄρους, Κανταβρυγίας, Μονάχου καὶ Κερκύρας. Ἀθῆναι, Τυπ. Παρνασσοῦ 1882. - L'omelia è intitolata: Ἀρσενίου ἀρχιεπισκόπου Κερύρας ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον Θερίνον (sic) τὸν μάρτυρα. Nello stesso codice v'è pure una narrazione incompiuta del martirio di San Terino intitolata: Μαρτύριον τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Θερίνου ἐν πόλει Βοτρωτῷ μαρτυρίσαντος (sic). - Secondo il Lambros il Santo sarebbe quello festeggiato dalla Chiesa Ortodossa il 23 d'aprile. — Per la bibliografia su S. Arsenio vedi: KRUMBACHER, *Byz. Literaturgeschichte* [2], pag. 167, 200, 720. - Il discorso è pubblicato pure in «*Bibliotheca Hagiographica Graeca*», edd. SOCII BOLLANDIANI, Brüssel [2], 1909.

(3) Per es. paragrafo 11 (LAMBROS, *op. cit.*, pag. 11). Vedi nelle *Fonti* di questo mio articolo, il capitolo nelle origini cristiane.

(4) Vedi l'omelia a pag. 13 (LAMBROS, riga 18). S. Arsenio fa una descrizione vivace dei tormenti cui erano sottoposti i Cristiani.

un episodio della persecuzione anche nell' Epiro, e si aggiunge alle testimonianze già note per altre parti dell' Impero [1].

Questa notizia è importantissima, in quanto per il III secolo d. C. le notizie sulla diffusione del Cristianesimo in Epiro mancano quasi del tutto [2]. Forse Nicopoli, che ne era capitale, contava adepti alla nuova fede: Origene, secondo Eusebio, era appunto di quella città e vi avrebbe trovata una traduzione sconosciuta del Vecchio Testamento [3].

Ad ogni modo all'inizio del IV secolo, l' Epiro è da considerare tra le regioni in cui il Cristianesimo era poco diffuso, quantunque venga ricordato anch'esso fra le province in cui il Cristianesimo aveva già messo le sue radici da uno scrittore dell'epoca di Diocleziano, cioè Arnobio. Questi enumerando le genti che nonostante la diversità di civiltà e di costumi si erano accostati alla religione cristiana, comprende anche l' Epiro (che allora formava provincia a sè) citandola con l'Acaia e la Macedonia [4].

(1) Sulla persecuzione di Decio (cominciata nell'autunno del 249 e che ebbe fra le prime vittime il Papa Fabiano) vedi la bibliografia in: Duchesne, *Hist. Anc. de l' Église,* I, 302 sgg. - Schanz, *Geschichte der Roem. Literatur*[3], III (1922), 256 sgg. (per testi) - *Diz. Epigr.* II, 1486 e sgg. - P.-W., XV, I, 1931, col. 1279 sgg. s. v. *Messius* (C. Messius Quintus Traianus Decius) (Wittig).

(2) Probabilmeute all'omelia di S. Arsenio si riferiva il v. Harnack (*Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten)* II, pag. 702, per affermare che già nel 3° secolo, secondo « attendibili notizie di Martiri » esistessero Cristiani in Butrinto.

(3) Eusebio, *Hist. Eccles.* VI, 15. Cfr. v. Harnack, *op. cit.,* II, pag. 786.

(4) Arnobius, II, 12 - « enumerari enim possunt atque in usum computationis venire ea quae in India gesta sunt, apud Seras, Persas et Medos, in Arabia, Aegypto, in Asia, Syria, apud Galatas, Parthos, Phrygas in Achaia, Macedonia, *Epiro,* in insulis et provinciis omnibus, quae sol oriens atque occidens lustrat, ipsam denique apud dominam Romam, in qua homines... non distulerunt res patrias linquere et veritati coalescere christianae ». - Il passo è in Harnack, *op. cit.* 539. Lo stesso autore (*ib.,* II, 952) ascrive l' Epiro alle regioni in cui all'inizio del secolo IV il Cristianesimo era poco diffuso.

II. — I vescovi di Butrinto. — Organizzazione ecclesiastica dell'Epiro sotto la giurisdizione del Pontefice (IV-IX sec.).

Le uniche notizie sull'esistenza in Butrinto di una gerarchia ecclesiastica nei primi secoli del medioevo, consistono nella menzione di vescovi colà esistiti, in verità due soltanto (1), che troviamo in Atti di Sinodi: e cioè nel 458, a un Sinodo di vescovi della provincia del Vecchio Epiro partecipa il vescovo di Butrinto Stefano, e firma con essi una lettera rivolta all'Imperatore Leone (2).

Nel 516 alcuni vescovi della stessa provincia si raccolgono e quello di Butrinto, Matteo, firma con gli altri una relazione indirizzata a Papa Ormisda, riguardo l'ordinazione del vescovo di Nicopoli, Giovanni (3).

Ne risulta dunque che nel V secolo in Butrinto è già costituita un'organizzazione ecclesiastica, e nella stessa epoca troviamo esistente un vescovo nelle principali città dell' Ἐπαρχία Παλαιᾶς Ἠπείρου e cioè oltre che nella capitale, Nicopoli (la *metropoli*, ove un vescovo, Eliodoro, è noto già nel 344), anche ad Anchiasmo, Fenice, Dodona, Adrianopoli, Fotice, Eurea, che di Nicopoli sono perciò suffraganee (4).

(1) Il Le Quien, *Oriens Christianus*, 1740, vol. II, col. 139-142, esclude che appartenga a Butrinto un vescovo *Ioannes Broticensis* o *Bruticensis* che partecipa con i vescovi del Vecchio Epiro al Concilio di Calcedone del 451, e lo attribuisce invece alla Chiesa di Fotice (*ib.* 143-144). L'Aravantinos. Χρονογραφία τῆς Ἠπείρου, Atene, 1856-7, pag. 36 dell'indice dei nomi, cita un altro vescovo per il 516, Εὐθύμιος, ma si tratta di un errore, perchè egli colloca nel 523 il vescovo Matteo e la relazione a Papa Ormisda.

(2) Le Quien, *op. cit.* II, 141-142; Gams, *Series Episcoporum Eccl. Catholicae*, 1873, pag. 430.

(3) Le Quien, *ib. ib.*; Gams, *ib. ib.*

(4) Per Nicopoli vedi Le Quien, *op. cit.*, 133 sgg.; per le altre città col. 139 sgg. - Anche in *Eurea* doveva esserci già un vescovado nel IV secolo (è la Εὔροια di Procopio, Περί κτισμάτων, IV, 1): S. Donato infatti, che è dato come tale in Le Quien, *loc. cit.*, visse ai tempi di Teodosio. - Si noti infine che Anchiasmo è l' Ὄγχησμος di Strabone (VII, 324) e di Tolomeo (III, 15, 1), detta Ἄγγησμος da Dionisio di Alicarnasso (1, 32): oggi è la cittadina di SS. Quaranta.

Già nel V secolo dunque vi è in Epiro un'organizzazione ecclesiastica completa, perche dobbiamo osservare che tutte le città summenzionate sono riferite nel Συνέκδημος di Ierocle, pubblicazione ufficiale composta sotto Giustiniano, come facenti parte della provincia del Vecchio Epiro, con l'aggiunta di una sconosciuta Ἄππων e delle isole di Corcira e di Itaca ([1]).

Queste scarse indicazioni e altri documenti possono gettare un po' di luce sulla posizione, diciamo così giuridica, di questi vescovadi epirotici, tra i quali per noi è maggiormente interessante quello di Butrinto.

Come è noto, l'Illirico dopo Diocleziano fu diviso in due *Diocesi*, occidentale ed orientale ([2]); quest'ultima, sottoposta al *praefectus praetorio Illyrici*, comprendeva fra le sue province (ἐπαρχίαι) anche la Παλαιὰ Ἤπειρος (Epirus vetus) chiamata così per distinguerla dalla (Νέα Ἤπειρος (Epirus nova) che corrisponde all'odierna Albania da Durazzo a Valona ([3]).

Appartenne quindi l'Illirico orientale all'Impero di Oriente, ma per l'organizzazione ecclesiastica continuò ad essere soggetto al Papa, poichè solo nel Concilio di Calcedone (451) fu istituito il Patriarcato di Costantinopoli (male accetto alla Santa Sede, che lo riconobbe solo per volontà di Giustiniano), al quale tuttavia non furono sottoposte le province dell'Illirico ([4]).

I Pontefici di Roma difesero tenacemente e vittoriosamente per secoli il diritto di nominare essi i vescovi dell'Illirico Orientale: nomina che veniva fatta dal vescovo di Tessalonica, a cui il Papa concedeva speciale facoltà in qualità di suo vicario ([5]).

([1]) Vedi: Hierocles, Συνέκδημος, ediz. Burckhardt, Lipsia, 1893, v. 651 sgg. (su quest'opera cfr. P-W. VIII, 2, 1913, col. 1487 sgg. - Kiessling).

([2]) La fonte è il *Laterculus Veronensis* del 297 d. Cr. V. Deruggero, *Diz. Epigrafico,* IV, pag. 31.

([3]) Cfr. Marquardt, *Röm. Staatsverwaltung* [2], I, pag. 320 sg.

([4]) Cfr. Duchesne, *Églises séparées* (*Autonomies ecclésiastiques*) Parigi, 1896, pag. 168-9.

([5]) Si vedano le fonti riportate e discusse in Le Quien, *op. cit.* II, introd. (*Dioecesis Illyrici Orientalis cuius caput Thessalonica)* da pag. 1 a 26, *passim.* Duchesne, *Églises séparées, cit.,* pag. 229 sgg. (cfr. *L'Illirycum ecclesiastique,* in *Byz. Zeitschrift,* I, 1892, pag. 531 sgg.): Duchesne, *Hist. Anc. de l'Église,* 1906-7, I, pag. 527; Thalloczy-Jirecek-De Sufflay, *Acta et Diplomata res Albaniae mediae aetatis illustrantia,* I, n. 4 (pag. 1): n. 5

Le fonti sono le stesse lettere dei Papi, a cominciare da una lettera di Papa Siricio (386) (1); ma che si trattasse di una consuetudine anche più antica lo prova una lettera di Papa Nicola I (2) all'Imperatore Michele III, nella quale nominando i suoi predecessori che mantennero quel diritto, nomina anche Papa Damaso che regnò dal 366 al 384. La giurisdizione quindi di Roma sui vescovadi dell'Epiro ebbe inizio nel pieno IV secolo, prima della divisione dell'Impero romano, e durò anche dopo di essa. Una prima interruzione però di questo diritto si ebbe a tempo di Felice III, nel 484 per la politica degli Imperatori Zenone ed Anastasio: e allora il patriarca di Costantinopoli si arrogò il diritto di nominare lui i vescovi dell'Illirico (3), ma Giustiniano come da una parte fece riconoscere al Papa il Patriarcato di Costantinopoli, così gli rinnovò il diritto della giurisdizione spirituale sui vescovadi dell'Illirico (4).

Per tutto il corso del VI e del VII secolo le lettere dei Papi ci dimostrano come questo diritto fosse effettivamente esercitato (5). È solo con l'VIII secolo che i tentativi non sol-

---

(ib.); 7 (pag. 2); 11 (ib.); 13 (pag. 3); 14 (ib.); 16 (ib.): 19 (pag. 4), ecc. — La fede in alcune delle lettere dei più antichi Pontefici fu posta in dubbio dal Friedrich, *Die Sammlung der Kirche von Thessalonik* (*Münchn. Sitzungsberichte*, 1891), ma fu difesa dal Duchesne (*Byz. Zeitschrift*, 1892, p. 531 sg.; e *Églises séparées*, pag. 229 sgg.) e dal Nostitz-Kionkck, *Die päpstlichen Urkunden für Thessalonik*, in *Zeitschrift für kath. Theologie*, XXI (1897), pag. 1-28.

(1) Thalloczy-Jirecek-De Sufflay, *Acta et Diplomata*, *op. cit.*, I, (344-1343), 1913-18, pag. 1, n. 5; Jaffè, *Regesta Pontificum Romanorum*, 1851, 259(69).

(2) Le Quien, *op. cit.*, II, pag. 7.

(3) Cfr. Duchesne, *Égl. sép.* pag. 274. Nel 484 vi fu lo scisma di Acacio, e poi gli Imperatori Zenone ed Anastasio ostacolarono in ogni modo l'esercizio della giurisdizione del Papa.

(4) Duchesne, *op. cit.* p. 274 sgg. Giustiniano ricostituì il vicariato e lo divise fra i due metropoliti di Iustiniana Prima (odierna Stobi) e di Tessalonica: ma erano cariche solo onorifiche, e il Papa esercitava direttamente il suo potere.

(5) Cfr. Le Quien, *op. cit.* II, Introd. pag. 1-26 cit. - Thalloczy, *Acta et Diplomata*, *cit.* pag. 1-13, *passim*. - È a questo periodo che appartengono 21 lettere di S. Gregorio Magno (590-604). Cfr. Duchesne, pag. 231 sgg.; Jaffè, *Regesta*, *cit.* 1095 ecc. *passim*. (Thalloczy, pag. 7 sgg. (n. 36 sgg.).

tanto del Patriarca ma anche dell'Imperatore di Costantinopoli scuotono l'autorità del Papa: dapprima è la politica antipapale di Leone l'Isaurico (l'Iconoclasta) (1); poi è il pretesto della soggezione di Roma ai barbari, cioè il passaggio di Roma sotto il protettorato dei Franchi (2).

Il distacco dell'Illirico da Roma ci è riferito anche da una fonte bizantina più tarda: la *Notitia I Episcopatuum*: essa ci rivela, nel sottotitolo, che le regioni di Sicilia, Calabria ed Illirico furono tolte alla giurisdizione papale e sottoposte a quella del Patriarca di Costantinopoli (3). E' dunque da credere che il distacco cominciò a verificarsi, forse provvisoriamente nell' VIII secolo e divenne definitivo nel IX (4).

Tornando dunque all'Epiro e in particolare ai vescovi di Butrinto, dei quali solo due nomi rimangono, — e il secondo, Matteo, è proprio in una relazione diretta al Pontefice romano — essi appartengono al periodo in cui tutto l'Illirico è entro l'orbita spirituale di Roma, che esercita il suo potere per il tramite più o meno formale ed onorifico del vescovo di Tessalonica.

III. — Butrinto e l'Epiro sotto il Patriarca di Costantinopoli. — La Dominazione Bulgara. — Il ritorno al Patriarca (sec. IX-XII).

Il passaggio del vicariato di Tessalonica insieme ai vescovadi dell'Illirico al Patriarca di Costantinopoli divenne del tutto definitivo nel secolo IX.

(1) Cfr. Le Quien, *op. cit.* II, *Index*, s. v. « *Dioecesis Illyrici Orientalis* ».

(2) Cfr. Duchesne, *op. cit.* pag. 214.

(3) G. Parthey, *Hieroclis Synecdemus*, p. 74. La redazione, quale l'abbiamo, della *Notitia I*, sarebbe della prima metà del sec. IX, secondo Gelzer, *Zur Zeitbestimmung der griechischen NOT. Episcopatuum*, in *Jahrbücher für prot. Theologie*, XII, 1886, p. 356, 566.

(4) Duchesne, *op. cit.* pag. 214. — Che però il papa, ancora nel corso del sec. IX facesse valere i suoi diritti è provato oltre che dalla lettera di Nicolò I all'Imperatore Michele III (cfr. nota 22), anche da una lettera dello stesso papa all'arcivescovo di Tessalonica (860): v. Thalloczy ecc., *op. cit.*, nr. 54, pag. 13.

Ma è appunto in questo secolo che si compie un importante mutamento nell'organizzazione ecclesiastica, e ne abbiamo notizia da un lato negli elenchi dei vescovi che conosciamo [1], dall'altro nella *Nova Tactica*, (Νέα Τακτικά) che rispecchia l'ordine di cose esistente sotto l'Imperatore Leone detto il Saggio (886-911) [2]. Infatti la metropoli di Nicopoli non esiste più [3] ed il metropolita è passato a Naupatto, nell'Etolia, e i vescovadi suffraganei sono i seguenti: Bonditza (Μουνδίτζη), Aetòs, Acheloo, Rhoghi, Joannina, Photice (Belà), Adrianopoli e Butrinto. Di questi vescovadi solo 4 li conosciamo già come città del vecchio Epiro, cioè, oltre Butrinto, Photice (che alterna il suo nome con quello di Belà), Bonditza (che è il nome assunto in tale periodo da Dodona [4], e Adrianopoli, presso l'odierna Argirocastro, nell'Albania Meridionale. Notiamo invece il sorgere del vescovado e della città di Joannina, che avrà poi tanta importanza [5], mentre sono cessate Anchiasmo e Fenice: indice questo del triste spopolamento e della rovina delle città e dell'età classica.

Ma nel X secolo si ha un secondo notevole cambiamento: v'è la dominazione bulgara nell'Epiro al tempo dello Zar Pietro (927-968) che termina dopo la morte dello Zar Samuele (morto nel 1014), e insieme con il dominio politico anche le sedi vescovili sono sottoposte alla giurisdizione del vescovado nazionale bulgaro, quello cioè di Ocrida. Molti vescovadi, compreso quello che ci interessa - Butrinto - furono staccati dai metropoliti (di Tessalonica, Larissa, Naupatto) soggetti al patriarca di Costantinopoli; il metropolita stesso di Durazzo fu

[1] Cfr. LE QUIEN, II, 198 (Naupatto) e cfr. 149 (Joannina) e 189 (Arta).

[2] E' come appendice alla *Descriptio Orbis Romani* di G. CIPRIO nel Cod. Coissliniano CCIX - cfr. ed. GELZER, Lipsia 1890, v. 1112 sgg. Per l'epoca v. GELZER, *Zeitbestimmung, op. cit.*, p. 566.

[3] Il LE QUIEN, p. 198 parla di un vescovo Daniele di Nicopoli, promosso alla sede di Ancyra nella Galazia proprio all'epoca di Leone il Saggio. Forse egli appartiene agli ultimi tempi del vescovado di Nicopoli.

[4] Su questa deformazione dei nomi classici, cfr. le Appendici a Ierocle (ed. BURCKHARDT, Lipsia, 1893, p. 61 sgg. App. I; e cfr. App. III). Sull'epoca delle Appendici v. KRUMBACHER, *Byz. Literaturgesch.* 417, paragrafo 174, 3. - Vedremo anche Adrianopoli trasformare il suo nome in Druinopoli (Δρυϊνόπολις).

[5] Sulla Chiesa di Joannina vedi l'articolo di ATHENAGORAS, 'Η Ἐκκλησία τῶν Ἰωαννίνων, in Ἠπειρωτικὰ Χρονικά, III, 1928, p. 3 sgg.

aggregato alla Chiesa bulgara; e al tempo dell'Imperatore Tzumiskes (969-976) il vescovado di Butrinto faceva parte dell'eparchia di Nicopoli come appare in un elenco esistente in un codice di Atene ([1]). Apprendiamo inoltre, da un documento del 1020, emanato da un Imperatore bizantino, Basilio ὁ Βουλγαροκτόνος ([2]), che questi lasciò lo stato di cose anzidetto: cioè garantì alla Chiesa bulgara (di Ocrida) l'indipendenza da Costantinopoli, e le conservò la circoscrizione ch'essa aveva avuta al tempo dello Zar Pietro.

Un documento, sia pure *ex silentio*, lo possediamo tuttavia ed è nel fatto che le *Notitiae VI* e *VII* ([3]) che pure danno un ordine alle province staccate da Roma, omettono appunto le metropoli di Naupatto e di Durazzo: esse non erano *autocefale*, ma il loro territorio dipendeva dai Bulgari ([4]).

Ma tornando al documento dell'Imperatore Basilio esso è interessante sopratutto per l'occhiata che ci fa dare alla costituzione interna della Chiesa di Butrinto, che comprendeva 12 παροίκους e 12 κληρικούς.

Però questo stato di cose, se durò per gran parte dell'XI secolo, dovè cessare prima della fine del secolo stesso: infatti all'epoca di Alessio Comneno (dopo il 1084) ([5]) risale la redazione della διατύπωσις di Leone detto il Saggio, che ci è data dalle *Notitiae II* e *III*, e appunto la *Notitia III* riporta ancora i vescovadi dell'Epiro sotto i loro naturali metropoliti:

([1]) Vedi Codice n. 1372 della Biblioteca Nazionale di Atene, fogl. 487 R. (indicatomi da P. Ignazio Ortiz de Urbina S. I., al quale presento i miei sentimenti di gratitudine). - Si veda a tale proposito Gelzer, *Der Patriarchat von Achrida*, Leipzig 1902, pag. 4. - Invece nelle *Notitiae Episcopatuum* (Gelzer, *Ungedrückte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae Episopatuum*, estratto dagli « Abhandl. d. K. Akad. der Wissens ». I. Cl., XXI Bd., III. Abtheilung. Monaco 1900) a pag. 568, nell'elenco della Diocesi e dei Metropoliti dell'epoca di Giovanni Tzimiskes, manca quella di Butrinto.

([2]) Il decreto che più c'interessa è quello del 1020. Vedi Miklosich-Mueller, *Acta et Diplomata* ecc. V, pag. 78; Gelzer, *Byz. Zeitschrift*, II, 1893, p. 44 sgg. (Vedi, nelle Fonti di questo mio articolo, il capitolo nell'organizzazione ecclesiastica).

([3]) La *Notitia VI* è considerata del 1260-70, cioè dell'epoca di Michele VIII Paleologo (1259-1282); la *Notitia VII* è ritenuta all'incirca del 1300, quindi del periodo di Andronico II Paleologo (1282-1328. Vedi: G. de Jerphanion, *Églises rupestres de Cappadoce*, pag. LIX.

([4]) Gelzer, *Zeitbestimmung, op. cit.* p. 366 sg.

([5]) Gelzer, *Zeitbestimmung, op. cit.* p. 566.

il che vuol dire che gl'immediati successori di Basilio ὁ Βουλγαροκτόνος misero tacitamente fuori uso le sue ordinanze o almeno quelle che riguardavano i vescovadi dell'Epiro.

La *Notitia III* (1) riproduce difatti le condizioni della *Nova Tactica*: il metropolita di Naupatto ha ripreso il suo posto (il 35°) nelle gerarchie ecclesiastiche, e gli sono sottoposte le sedi vescovili che già conosciamo dalla *Nova Tactica*, più quella di Χιμάρα di cui la prima menzione risale appunto all'epoca della dominazione bulgara.

Un secolo appresso, o poco più, permanevano invariate le stesse condizioni: ce ne informa la *Notitia X* (2); l'ordine dei vescovi è lo stesso che un secolo prima, ma se ne presenta uno nuovo, quello di Ὀφτίνη, subito dopo Joanninna per importanza, mentre Butrinto è relegata all'ultimo posto: si noti pure l'imbarbarimento, per cui scompaiono i nomi classici di Φωτική e di Ἁδριανούπολις, sostituiti da quelli di Βελᾶ e di Δρινούπολις.

Il vescovado di Butrinto è annoverato come dipendente dalla metropoli di Naupatto in un'interessante descrizione delle Eparchie, al tempo di Emanuele Comneno (3).

IV. — Vescovi di rito latino a Butrinto. La Chiesa Ortodossa fino ai tempi recenti.

Il movimento di conquista partito dall'Occidente contro l'Oriente, occasionato dalle Crociate, determinò anche un mutamento di organizzazione religiosa nei Patriarcati orientali: come era già avvenuto ad Antiochia ed a Gerusalemme, così a Costantinopoli nel 1204, entrativi i Veneziani ed i Franchi, fu sostituito il vescovo veneziano Tommaso Morosini al Pa-

(1) Ed. Parthey, *Hieroclis Synecdemus*, 1866, III, v. 522 sgg. (Vedi, nelle Fonti di questo mio articolo, il capitolo sull'organizzazione ecclesiastica).

(2) Questa *Notitia* o è una copia incompleta della VI oppure è a questa un po' anteriore. Vedi a tale proposito: Jerphanion, *op. cit.* pag. LIX.

(3) Tale descrizione trovasi nel Codice della Biblioteca Nazionale d'Atene, n. 1371, f. 390 v., n. 36 della lista (sec. XII o inizio del XIII).

triarca Greco Giovanni X Camatero ([1]), che si ritirò in Bulgaria, in attesa di rientrare nella sua sede.

Cosi il Patriarcato tornò alle dipendenze di Roma, e perciò anche le metropoli ed i vescovadi suffraganei riebbero vescovi di rito latino.

Per Costantinopoli il Patriarcato latino fu di breve durata: cessò di fatto nel 1261, mentre ancora per qualche tempo continuarono ad esistere i Patriarchi però soltanto nominali ([2]).

Per Butrinto dovè avvenire invece il contrario: nel 1205 infatti si costituì il Despotato d'Epiro, sotto il quale continuarono i vescovi di rito greco, tanto è vero che proprio nel 1229 vediamo comparire un vescovo di Butrinto, DEMETRIO, al sinodo raccolto dal Patriarca di Nicea ([3]). In questo stesso sinodo il Patriarca decideva la restituzione di due monasteri al vescovo di Arta, ch'era appunto la capitale del despotato.

Appare certo che Demetrio poteva esercitare realmente il suo potere spirituale in quel territorio tenuto da Greci, e divenuto rifugio di tutti i nemici dei principi latini dell'Oriente.

Invece col mutare delle condizioni politiche di Butrinto dovettero cambiare anche quelle ecclesiastiche. E' noto che Butrinto, insieme con altre città epirotiche e con Corfù, venne data in dote dal Despota d'Epiro Michele II alla figlia Elena andata sposa a Manfredi nel 1259 ([4]). Alla morte di lui, Carlo d'Angiò ne rivendicò troppo tardi il possesso, perchè quelle località erano già venute in mano all'Imperatore Michele Paleologo; tuttavia egli potè conquistare Butrinto con le città già appartenute a Manfredi (Durazzo, Valona, Corfù) nel 1279 ([5]). D'allora, fino al 1386, Butrinto appartenne agli Angioini e Durazzeschi di Napoli, per passare spontaneamente ai Veneziani in quell'anno, alla morte di Carlo III.

Ci furono però due interruzioni in questo possesso angioino: una verso la fine del XIII sec. o il principio del XIV,

([1]) LE QUIEN, *op. cit.* III, p. XI sg. – Ad Antiochia il Patriarca Latino fu istituito nel 1100, a Gerusalemme nel 1099.

([2]) LE QUIEN, *op. cit.* III, 788.

([3]) LE QUIEN, *op. cit.* II, 141-142.

([4]) THALLOCZY, *op. cit.* I, n. 245, p. 71: la donazione dovè essere fatta nel 1258 (cfr. ID., ib., I, 246 pag. 71) per gli sponsali, e da quell'epoca data la dominazione.

([5]) THALLOCZY, *op. cit.*, I, n. 390, pag. 113 sg.

perchè nel 1306 il Despota Tommaso dovè restituire Butrinto con altre due città a Filippo di Taranto ([1]); l'altra interruzione dovette essere tra il 1313 (?) e il 1331 ([2]).

Ora in questo periodo in cui Butrinto entrò nell'orbita dell'Occidente, vi fu istituito un vescovado latino, alle dipendenze, come pare, di Naupatto. Di vescovi latini ne conosciamo tre: il primo sarebbe un NICOLA ([3]) dell'ordine dei Predicatori, che accompagnò Enrico VII di Lussemburgo nel suo viaggio in Italia per l'incoronazione: e di lui abbiamo una relazione del viaggio: « *Nicolai Episcopi Botrontinensis relatio de itinere Italico Henrici VII Imperatoris ad Clementem V papam* » (cioè anni 1310-1313). Non sappiamo però s'egli esercitasse effettivamente il suo potere in quel periodo di contese politiche tra Despoti ed Angioini.

Di altri due, che si succedono l'un l'altro, e cioè di FRANCESCO e di LAZZARINO, si ha notizia nel 1366 quando, morto il primo, il vescovo di Naupatto – Ermanno – e poi il Papa Urbano V lo sostituirono con Lazzarino, dell'Ordine dei Minori ([4]).

È probabile che almeno questi ultimi due abbiano esercitato effettivamente la loro potestà spirituale a Butrinto che era in quell'epoca in mano agli Angioini di Napoli ([5]).

([1]) *Chron. de Morée*, ed. MOREL-FATIO, p. 115. – (cfr. CANTACUZENO, *istor.* I, pag. 529, ediz. BONN; ROMANÓS, Περὶ Βουθρωτοῦ, in Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς Ἑταιριάς, III, 1891, pag. 556.

([2]) Le date sono supposte dal ROMANÓS, *loc. cit.*; la realtà è che nel 1320 Butrinto doveva appartenere al Despota che era Nicola Orsini, conte di Cefalonia, dal momento che questi ne offriva – invano – le ricche peschiere a Venezia, per averne aiuti contro l' Imperatore di Bizanzio. THOMAS, *Diplomatarium Veneto-Levantinum*, pag. 168. – Cfr. W. MILLER, *Latins in the Levant*, Londra, 1908, pag. 249. — Infine nel 1380-82 vi sarebbe stata l'occupazione da parte dei Navarresi comandati da Jacques de Baux (ROMANÓS, *loc. cit.* p. 557.

([3]) LE QUIEN, *op. cit.*, III, 995 sgg., che contiene la bibliografia anteriore.

([4]) LE QUIEN, *op. cit.*, III, 995.

([5]) Forse è da collocare in quest'epoca, cioè sotto la dominazione angioina il frammento d'iscrizione marmorea (Museo Naniano ?), BOECKH, C. I. G. IV, 8828, p. 576 (e cfr. tav. XIV, nr. 8827 [sic]) – ['Επὶ] Ἰανου[α]ρί[ου] πρ(εσβυτέρου) [καὶ] πρωτο[π]α[π]ᾶ Βουθ[ρ]ωτοῦ. Il πρωτοπαπᾶς fa pensare che si tratti di un sacerdote, capo della Chiesa greca, rimasto in Butrinto dopo la sostituzione del vescovo greco con quello Latino, analogamente a quanto sappiamo essere avvenuto a Corfù. (Cfr. MILLER, *The Latins in the Levant*, pag. 516 e seg.).

Durante il XV secolo Butrinto si spopola, per la malaria che vi infierisce: era però ancora ben popolata nel 1382, poichè sappiamo di privilegi concessi in quell'anno da Carlo III agli abitanti (1).

Certo sotto i Veneziani vi dovevano abitare soltanto le truppe di guardia al munitissimo castello, e gli uomini addetti alle peschiere.

L'unico segno di vita religiosa durante il dominio veneziano, almeno nel XVI secolo, era costituito dalla celebrazione della Messa nei giorni di Natale, Pasqua, e nelle grandi feste da parte di un sacerdote che vi si recava appositamente da Corfù (2).

Per conseguenza, la storia del cattolicesimo a Butrinto in un terreno conteso anche religiosamente dura meno a lungo di quella dell'ortodossia. E ciò perchè il Patriarcato di Costantinopoli conservò tenacemente le sue gerarchie nei secoli successivi, pur dovendo confessare che esse esistevano soltanto di nome più che di fatto (3). Per quel che riguarda Butrinto esistono due *Notitiae* del XVII secolo: una è la XIII (Parthey) che, come se nulla fosse avvenuto in tutti quei secoli, riproduce la X *Notitia*. Ma qualcosa di più ci dice un'altra *Notitia* quasi sconosciuta, di un codice trapezuntino del medesimo secolo (4): la giurisdizione della metropoli di Naupatto è scissa in quella propria di Naupatto (che occupa ormai il 25° posto nell'ordine gerarchico, ed ha solo quattro vescovadi suffraganei: Bonditza [Βοδίντζης], Aetòs, Acheloo ['Αχελέου], e Roghi ['Ρηγῶν]) e nell'altra di Jannina, che è al 33° posto. Il testo precisa:

Ὁ Ἰωαννινων ἔχει ταύτας·
τοῦ βελᾶς
τοῦ βοθροντοῦ καὶ γλυκέος
τοῦ Δρινοπόλεως
καὶ τοῦ χοιμάρης (5).

(1) Barone, *Not. stor. di Carlo III di Durazzo*, p. 27.

(2) Lunzi, Περὶ τῆς πολιτικῆς καταστάσεως τῆς Ἑπτανήσου ἐπὶ Ἐνετῶν., 1855, pag. 41.

(3) V. il titolo della *Notitia* XIII: Κατάλογος ἐπισκοπιῶν..., ὅσαι σώζονται νῦν ἐκ μέρους· ἐκ τούτων δὲ αἱ πλεῖσται ἠφανίστησαν.

(4) Zach. V. Lingenthal, *Zur Zenntnis der Notitiae Episcopatuum Graecorum*, in *Monatsberichte der K. Akademie der Wiss. zu Berlin*, 1878, p. 276 sg.

(5) *Ib.*, pag. 282.

Questo dimostra che al vescovado, ormai passato a Glycys, soltanto formalmente restava anche il nome di Butrinto. Ciò durò fino agli inizi del sec. XIX, quando si sostituì a questo vescovado uno nuovo, che fu quello di Παραμυθία, sempre sottoposto al metropolita di Jannina, almeno fino al 1895, quando esso ebbe un suo proprio metropolita (1).

In questo modo cessò completamente di esistere anche di nome quella sede vescovile durata lunghissimo tempo e sorta fino dai primordi dell'organizzazione ecclesiastica d'Epiro.

LUIGI M. UGOLINI.

(1) Vedi l'articolo già citato di ATHENAGORAS, Ἡ Ἐκκλησία τῶν Ἰωαννίνων, in Ἠπειρωτικὰ Χρονικά, III, 1928, p. 3 sgg.; e specialmente a pag. 47 e nota 6.

TEXTUS SYMBOLI NICAENI

Auctore E. Schwartz prodiit ante aliquot annos dissertatio de symbolis Nicaeno et Constantinopolitano in concilio Chalcedonensi (1), in qua adducitur formula fidei ab illo concilio approbata ac definita, quae ab hucusque recepta formula nicaena discedit (2).

Saepius ab auctore affirmatur solum symbolum quod a publicis notariis approbatum fuerit, *fidem* facere et vim legis in imperio inde acquirere; quod quidem in hac chalcedonensi recensione symboli nicaeni locum obtinet. Hinc fortasse editores « *Enchiridii Symbolorum* » recensionem ab Schwartz propositam ut genuinam formulam nicaenam veteri recensioni substituerunt; quod deinde ab aliis auctoribus laudatum est (3).

(1) *Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon, Zeitsch. für neutestamentl. Wissenschaft* XXV (1926) 38-88.

(2) Editionem criticam comparaverat A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*[3], Breslau 1897 pp. 160-162. Vide etiam F. J. A. Hort, *Two Dissertations.* I *On* μονογενὴς θεὸς *in Scripture and Tradition.* II *On the « Constantinopolitan » Creed and other Creeds of the fourth century,* Cambridge-London 1876 p. 140. Cfr. F. Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol* I, Leipzig 1894 pp. 228-233. H. G. Opitz *Athanasius-Werke* III. Bd. Urkunde 22, 24. H. Lietzmann, *Symbolstudien, Zeitschr. f. neut. Wiss.* XXI (1922) 1-35.

(3) H. Denzinger - I. B. Umberg, *Enchiridion Symbolorum* (ed. 18-20), Friburgi Br. 1932 Nr. 54. Huic consentit A. d'Ales, *Nicée-Constantinople. Les Premiers Symboles de Foi, Rech. d. Sc. Rel.* 26 (1936) 85-93. Cfr. pariter *Scuola Cattolica* 64 (1936) 101-102. Attamen non facile persuadeor clarum Schwartz quaestionem de genuinitate textus Nicaeni tam facili negotio expedire voluisse, quin antiquissimam traditionem sedulo in trutinam revocaret. Ceterum (ib. 78) dicit se velle « *diejenige Form der Mischung von N und C zu finden, die mit zureichendem Grunde als die authentische der chalkedonischen Definitio angesehen werden kann* ». Ergo ipse concedit hic agi de commixtione utriusque symboli.

Gravis igitur nobis praebetur quaestio de statuendo textu genuino symboli Nicaeae [= *N*]. Et primum quidem, ordinem chronologicum servantes, recensebimus diversas citationes *N* ad eius tenorem determinandum. Dein vero speciali studio perquiremus utrum illa recensio chalcedonensis genuinum *N* reddat.

***

Cum autem concilii nicaeni Acta non restent — si tamen unquam scripta sint — illa nobis tutior aperitur via ut antiquissimas *N* citationes recolamus.

Citationes nicaeni ante synodum constantinopolitanam (381).

Formulae graecae

Eusebius Caesariensis (a. 325). Hic paulo post definitionem symboli in concilio nicaeno, cui aderat, scripsit epistolam ad gregem suum in qua narrat se concilio formulam fidei proposuisse « quemadmodum accepimus ab episcopis qui nos antecesserunt, necnon in prima catechesi, et cum acciperemus lavacrum ». Eusebius transcribit hanc formulam, quae videtur in usu liturgico Caesareae fuisse. Hanc formulam Constantinus approbavit, qui omnes Patres cohortatus est ut eam admitterent et subscriberent, unica adiecta voce ὁμοούσιος cuius vim ipse explicavit. His ab imperatore dictis, « illi [Patres] addita voce ὁμοούσιος, hanc formulam composuerunt ». Sequitur *N*, cui additur peculiare anathema contra doctrinam arianam. Eusebius scribit se noluisse huic formulae subscribere nisi audita explicatione incisorum ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς et ὁμοούσιος τῷ Πατρί. His ergo attente perpensis, Eusebius approbavit formulam *N*, postquam « usque ad ultimam horam » restiterit, « quandiu scilicet nobis displicuerunt quae diverse a nostra formula videbantur proponi » (1).

(1) MG XX 1536-1544: μέχρις ἐσχάτης ὥρας ἐνιστάμεθα, ὅτε ἡμῖν τὰ ἑτεροίως γράφεντα προσέκοπτε. Formula *N* in col. 1540.

Haec epistola habet maximam auctoritatem. Agitur enim de teste oculari: agitur de formula, quae ipsi non omnino placebat. Epistola datur ad fideles, qui hoc pacto de symbolo synodali certiores fiunt. Quae de origine *N* Eusebius narrat, hic non opus est perpendere, neque una est hodie de hac re auctorum sententia [1].

Epistola Eusebii conservata est ab *Athanasio* (epist. de decretis synodi nicaenae), *Theodoreto* (H. E. I, 12), *Socrate* (H. E. I, 8), *Gelasio* (H. E. II, 35, 8) et *Theodoro Lectore* (Hist. Trip. II, 45, 4). Discrimina apud hos auctores sunt valde exigua, ut videbimus, et indolis stylisticae. Recensionem *N* prout in epistola Eusebii traditur vocabimus *N*-Eu.

S. Athanasius, epist. ad Iovianum (a. 363). Mandante synodo alexandrina a. 363 scripsit Athanasius ad imperatorem Iovianum expositionem fidei, quam ipse petierat. In hac epistola adducitur *N*. Haec recensio solum tres discrepantias styli cum *N*-Eu. prae se fert. Recensionem Athanasii, utpote testis, magni habebimus. Eam significabimus per *N*-Ath. Theodoretus H. E. IV, 3 citat *N* ex hac epistola.

S. Basilius, epist. 125 (a. 373). Basilius iniungit ut redeuntibus ad veritatem praescribatur formula nicaena. Ea autem bene interpretanda est, neque abutendum est voce ὁμοούσιος, ut fecit Marcellus Ancyrae, neque confundendae voces οὐσία et ὑπόστασις e verbis ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός occasione sumpta. Triplex ὑπόστασις in Deo bene indicatur illo inciso φῶς ἐκ φωτός. « Apponamus autem iam et ipsam, quae Nicaeae conscripta est, fidem ». Transcribitur *N*. Recensio Basilii cum *N*-Eu. omnino concordat, sive illa ab hac pendeat sive forsan aliunde repetenda sit. Auctoritas Basilii confirmat *N*-Eu. hancque prae *N*-Ath. commendat.

[1] Tum e testimonio Eusebii tum e quadam similitudine inter formulam Eusebii et *N* apparet illam adhibitam esse ad compositionem *N*. Cum tamen et dissimilitudines sint inter utramque et symbolum baptismale hierosolymitanum quod a S. Cyrillo explicatur (cfr. Hahn op. cit. p. 132) nicaeno propius accedat, putat H. Lietzmann (*Symbolstudien XIII, Zeitsch. f. neutl. Wiss.* 24 [1925] p. 198 ss.) *N* non a symbolo caesariensi sed a hierosolymitano directe pendere. At A. von Harnack (*Zeitsch. f. neutl. Wiss.* 24 [1925] p. 203) censet — et quidem rectius — *N* efformatum esse e pluribus antiquis symbolis, inter quae illud ab Eusebio propositum. Praeterea illae similitudines *N* inter et hierosolymitanum nonne possunt arguere dependentiam huius a *N*?

Versiones latinae [1].

S. Hilarius Pictaviensis. Duplex habetur apud eum interpretatio *N*, altera in fragmento II, 27 « *operis historici* » (ca. a. 356?) [2], altera in opere « *de Trinitate* » (a. 359). In priore loco versio respondet bene *N*-Eu, deest tamen « unigenitum » [3] Notandum est illud « unius substantiae cum Patre, quod Graeci dicunt 'omousion'... » [4]. In his quae subsequuntur Hilarius explicat et defendit aliqua verba symboli adversariis non tam grata. Sunt autem haec « Deum ex Deo » « primogenitum » « lumen de lumine » « Deum verum de Deo vero » « natum non factum » « unius cum Patre substantiae » « descendit » « incarnatus est » « homo factus est » « resurrexit tertia die » « ascendit in caelo, uenturus iudicare uiuos et mortuos ». Non dicitur undenam facta sit versio haec.

In opere « *De Trinitate* » legimus aliam versionem, quae valde accurate reddit *N*-Eu., ubi non deest « unigenitum ». In contextu defendit Hilarius vocem « homousion ».

Luciferus Calaritanus. « *De non parcendo in Deum delinquentibus* », 18 (a. 355-360) adducit *N* in versione quae traducit *N*-Eu. Cum prima Hilarii habet commune quod omittat « unigenitum », et peculiare habet « *credimus* in Spiritum sanctum » [5].

[1] Versiones has collegit et edidit C. H. Turner, *Ecclesiae Occidentalis Monumenta iuris antiquissima* I, Oxonii 1913 pp. 297 ss.

[2] Cfr. O. Bardenhewer, *Geschichte der altk. Liter.* III p. 381 ss.

[3] ed. A. Feder (CSEL) p. 150. Omnes antiquae versiones invenire videntur aliquam difficultatem in traductione immediata vocis « homousios », quam per periphrasim et addita glossa reddunt. Hoc non intelligitur nisi admittatur in Occidente vocem « consubstantialis » non fuisse adhuc in usu ad significandam unitatem essentiae inter Patrem et Filium. Ergo si vox « homousios » addita est symbolo nicaeno inspirante Hosio aut ceteris latinis, tamen non ideo quia apud occidentales in usu esset vox aliqua synonyma.

[4] Tamen animadverto non solum in alia versione Hilarii non deesse « unigenitum » sed etiam in contextu huius fragmenti, ut statim dicemus, defendi vocem « primogenitum ».

[5] G. Hartel (CSEL) p. 247: C. H. Turner op. cit. 298. Praeter hunc locum bis apud Luciferum occurrit fragmentum *N* (Hartel loc. cit. 167, 292). Nota tamen in horum primo loco primas sententias *N* in compendium tractas esse. In secundo loco occurrunt allusiones ad « Deum uerum

Gregorius Illiberitanus, « *De Fide* », I (a. 360-370). Tradit versionem fidelem *N*-Eu. Non desideratur « unicum » = μονογενῆ [1]. In contextu posteriori defendit Gregorius *N* et praesertim « homousios » contra adversarios. Plures ibi allusiones fiunt ad singulas etiam locutiones *N*, v. gr. « Deum de Deo » « lumen de lumine ».

Citationes Nicaeni post synodum Constantinopolitanam

Textus graeci

Concilium Ephesinum (a. 431). In prima sessione concilii Ephesini cum veniretur ad examen doctrinae Nestorii et Cyrilli alexandrini, episcopi statuerunt normam ad orthodoxiam definiendam desumendam esse a *N*; quare lectum est *N* antequam ad lectionem scriptorum Nestorii et Cyrilli procederetur. Iam vero formula in illa sessione lecta convenit cum *N*-Eu [2]. Ipsi Orientales seu episcopi antiocheni, adversarii Cyrilli in suo « Mandato » adhibent eandem formulam *N*-Eu [3]. Maximae auctoritatis est testimonium Patrum Ephesi, quippe qui ex omni plaga Orientis convenerant.

S. Cyrillus Alexandrinus. Ter invocat et transcribit integre *N*. Primum in III epistola ad Nestorium (a. 330) [4]. Nota consentire cum *N*-Eu. In epistola ad monachos adducitur *N*, ubi tamen nota ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ [5]. Hoc idem parvum discrimen legere ist in « I contra blasphemias Nestorii », ubi habetur ἐκ τῆς οὐσίας τῆς αὐτοῦ. Cetera consonant cum *N*-Eu [6].

---

de Deo uero » « natum de Patre » « id est de substantia Patris » « Lumen de lumine » « natum non factum » « unius substantiae... cum Patre » « per quem omnia facta sunt ».

(1) Turner ib. 300.

(2) E. Schwartz ACO, *Acta Ephesena* vol. 1. pars 2, pp. 12-13.

(3) ibidem pars 3, p. 39.

(4) ibidem pars 1, p. 35.

(5) ibidem p. 12-13.

(6) ibidem pars 6, p. 29. Ibi citatur integrum symbolum. In eodem opere et in « Oratione ad Dominas » leguntur citationes fragmentariae *N*, quae non semper videntur esse fideles. Cfr. ibidem 28,$^{3\cdot 24}$ 29^{3} 13 24 29 32^{30} 63^{9} 79^{5}. Cfr. etiam *N* inter expositiones fidei Coll. Atheniensis, ibidem pars 7, p. 65. Convenit cum *N*-Eu.

Nestorius eodem tempore scribens invocat auctoritatem *N*; at fragmentariae citationes, quas adducit, non pertinent ad *N*-Eu. sed potius — ut putat Loofs (1) — ad « Constantinopolitanum » aut ad aliud huic simile symbolum. Non semper integre, interdum etiam compendiose citat Nestorius *N* his verbis: « credimus in unum dominum Jesum Christum filium dei incarnatum ex spiritu sancto et Maria virgine » (2). « ἡ ἁγία φησὶ καὶ μεγάλη σύνοδος αὐτὸν τὸν ἐκ θεοῦ καὶ πατρὸς κατὰ φύσιν γεννηθέντα υἱὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ θεὸν ἀληθινόν, τὸ φῶς τὸ ἐκ τοῦ φωτός, τὸν δι᾽ οὗ τὰ πάντα πεποίηκεν ὁ πατήρ, κατελθεῖν, σαρκωθῆναι, ἐνανθρωπῆσαι, παθεῖν, ἀναστῆναι » (3). « πιστεύομεν... καὶ εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ » (4). « πιστεύω εἰς ἕνα θεόν, ⟨πατέρα⟩ παντοκράτορα, ποιητὴν πάντων ὁρατῶν καὶ ἀοράτων, καὶ εἰς ἕνα κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ⟨τὸν μονογενῆ⟩ τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων »... « καταλθόντα δι᾽ ἡμᾶς τοὺς ανθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου » (5) « σταυρωθέντα καὶ ταφέντα » (6) « πιστεύομεν εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα, τὸν ὁμοούσιον τῷ πατρί, τὸν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν δι᾽ ἡμᾶς καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου » (7).

Non obstante varietate citationum, videre licet aliquas discrepantias non levis momenti si illas cum *N*-Eu. conferamus. Noto addi « ἐκ πνεύματος ἁγίου et de Maria virgine »: pariter « καὶ ταφέντα », « πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ». Desiderantur « θεὸς ἐκ θεοῦ » « ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός », quae omissiones utrum brevitatis studio an ipsi textui debeantur, non patet. Sed in his additionibus videbit quis nec immerito vestigia « Constantinopolitani », quaecumque tandem huic symbolo origo assi-

(1) *Nestoriana* p. 284 nota. Cfr. H. du Manoir, *Le symbole de Nicée au concile d'Ephèse, Gregor.* XII (1931) 122 s.

(2) Loofs *op. cit.* 171 Cfr. 167.

(3) ibid. 174.

(4) ibid. 175.

(5) ibid. 284-287 Cfr. 295.

(6) ibid. 295 Cfr. 351.

(7) ibid. 296. Versio Marii Mercatoris (ib.) sonat: « *credimus in unum dominum Jesum Christum, consubstantivum Patri, deum verum de deo vero, per quem omnia facta sunt, qui propter nos homines et ⟨propter⟩ nostram salutem descendit atque incarnatus est de spiritu sancto ex Maria virgine et homo factus est* ».

gnari debet ([1]). Attentione dignum est Cyrillum, qui *N*-Eus adhibet, Nestorium textum *N* ab eo diversum utentem de hac re nequaquam reprehendere.

Theodotus Ancyrae, « *Expositio symboli nicaeni* » (430/440). In hoc commentario in *N* legitur symbolum integrum et quidem iuxta *N*-Eu.

Socrates, H. E. (ca. 440). Paulo ante locum, in quo, uti diximus, Socrates *N*-Eu. simul cum epistola Eusebii transcribit, adducit integrum *N*, ([2]) et adeo cum Eusebio concordat, ut fortasse dicendum sit Socratem etiam hic *N* ex epistola Eusebii trahere, quare probabilius uterque textus ad unicum testimonium reducitur.

Eutyches, « *Libellus confessionis* », qui prolatus est « Latrocinio Ephesi » (a. 449). In eo legitur *N*-Eu. verbotenus ([3]).

Gelasius Cyzici, H. E. II, 27 (a. 475). Hic auctor, testis pariter epistolae Eusebii, tradit alibi *N* iuxta *N*-Eu., si excipias additionem καὶ καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός ([4]).

III Concilium Constantinopolitanum (a. 680/681). Etiam in hac VI oecumenica synodo recipitur *N*-Eu. ([5]).

Exprofesso omissimus documenta Concilii Chalcedonensis, de quo data opera inferius sermo erit.

Si ergo excipiatur Nestorii testimonium, traditio graeca post synodum Constantinopolitanam reputat anteriorem recensionem, nempe *N*-Eu., ut genuinum textum symboli nicaeni.

Versiones.

Versiones copticae. In fragmentis papyraceis Musei Turinensis, quae E. Revillout invenit ([6]), et quae secundum

([1]) Ad historiam « Constantinopolitani » utile erit has citationes Nestorii cum symbolo baptismali Antiochiae conferre: vid. A. Rücker, *Ritus baptismi et Missae quem descripsit Theodorus Ep. Mopsuestenus in sermonibus catecheticis*, Monasterii p. 43-44. Mopsuestenus censet hoc symbolum esse nicaenum.

([2]) H. E. I, 8 PG LXVII, 68.

([3]) Mansi VI, 629-632.

([4]) ed. H. Loeschcke-M. Heinemann p. 103. Additio ταφέντα fit etiam in *N*-Eu. *apud Gelasium*. Cfr. ibidem p. 125.

([5]) Mansi XI, 633.

([6]) In hac re consulendum est opus E. Revillout, *Le concile de Nicée d'après les textes coptes* (2 vol.) Parisiis 1876-1918.

F. ROSSI [1] saec. VII scripta sunt, invenitur bis *N*. Pariter in collectione Borgiana Propagandae inventum est fragmentum copticum [2] in quo stat *N*. Haec fragmenta nominabimus K_1 K_2 (Turinensia) et K_3 (Borgianum). De his fragmentis copticis docte disseruit F. HAASE [3], qui retinet documenta illa graeca quorum versiones copticae in his fragmentis continentur, non uno tempore scripta esse. Nam dum K_2 et K_3 non ante Apollinarem Laodiceae scripta sunt, immo vestigia « Constantinopolitani » manifestant, et *N* produnt, cuius recensio a quadam nota ἔκθεσις πίστεως auctoris ignoti pendet [4], illud fragmentum K_1, quod ab ἔκθεσις πίστεως non pendet, videtur scriptum paulo postquam Photinus — quem inter haereticos nominat — excommunicatus est (Sirmii 351) et simul ante Apollinarem et « Constantinopolitanum » quorum nulla vestigia inveniuntur. Uno verbo, hoc fragmentum, secus ac reliqua duo, ante tempus pneumatomachorum scriptum videtur. *N* quod in K_1 legitur est initio mutilum; incipit « ... *de Deo, lumen de lumine* ». Si excipias omissionem verbi πάθοντα et additionem « *Et nos credimus* in Spiritum sanctum » in ceteris omnibus plena est concordantia fragmenti K_1 cum *N*-Eu. [5].

Reliquae recensiones K_2 et K_3 indicia praebent recentioris aetatis. Existimo documenta graeca, quorum versiones sunt, non esse ante concilium Ephesinum exarata. *N* recensionis K_3, initio mutilum, incipit: « ... ab eo quod in caelis et quod in terra ». Utraque haec recensio omittit ἐνανθρωπήσαντα: utraque addit « et *nos credimus* in Spiritum sanctum, *qui a Patre*

(1) *Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino. Ser.* II t. 36 *Scienze morali, storiche e filologiche,* Torino 1885, 89-182. Editio textus coptici melior est apud Rossi quam apud Revillout.

(2) G. ZOEGA, *Catalogus codicum copticorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano adservantur*, Romae 1810 [Leipzig 1903] p. 242-257.

(3) F. HAASE, *Die koptischen Quellen zum Konzil von Nicäa übersetzt und untersucht,* Paderborn 1920. In hoc opere invenies versionem germanicam fragmentorum quae ad nos pertinent (pp. 22 et ss.) et investigationem de affinitate et dependentia eorum, ad quam illustrandam proponitur tabula in qua parallelis columnis apponuntur *N*-Eu., Ecthesis fidei anonyma, K_1, K_2, K_3. Vid. p. 65 et ss.

(4) F. HAASE (ib. 69-70) censet K_1 esse originis alexandrinae, et propius accedere ad verum Nicaenum quam ipsum *N*-Eu. Censeo haec veritati non respondere: praesertim auctoritas *N*-Eu. et *N*-Ath. praevalet antiquitati K_1.

(5) Ib. 65 et ss.

procedit » et omittit « τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ». In ceteris consonant K_2 et K_3 cum *N*-Eu. ([1]).

Versiones latinae. Ordine temporis commemorandae sunt 1) Synodus Carthaginensis a. 397, in qua *N* secundum recognitionem synodi Hipponiensis a. 393 prolatum est ([2]). Offert haec versio additionem « homo factus est *per uirginem Mariam* » et habet « propter homines » omisso « nos ». Omittit etiam « *unum* [Deum Patrem] ». In reliquis reddit *N*-Eu.

2) Secundum concilium Carthaginense a. 419. In eo lectum est *N* in quo additur « sedet ad dexteram Patris, unde... » ([3]).

3) Codices interpretationis Isidori. In his additur « mortuus est » et legitur « consubstantiuum Patri id est unius substantiae cum Patre » ([4]).

4) Cyrillus Alexandrinus. Servantur versiones epist. ad monachos et epist. ad Nestorium, quae respondent omnino textui graeco, quem recensuimus ([5]). Pariter versio epist. « Saluatore nostro dicente » quae conservatur tum in collectionibus Ephesi tum in Actis Concilii Constantinopolitani II produnt textum, qui a textu epist. ad Nestorium nullatenus recedit ([6]).

5) Concilium Ephesinum. Versiones omnes quae restant, quas inter antiquissima Marii Mercatoris, traducunt fideliter textum graecum, qui uti diximus cum *N*-Eu. cohaeret ([7]).

6) Eadem cohaerentia cum textu graeco animadvertitur in versione *N* apud Eutychen ([8]).

De versionibus concilii Chalcedonensis et de *N* apud S. Leonem Magnum sermo erit inferius ([9]).

7) Concilium Carthaginiense a. 525. Continet *N*, quod omnino correspondet *N*-Eu. ([10]).

([1]) Cfr. F. Haase op. cit. p. 65-67.

([2]) Vid. C. H. Turner *Ecclesiae occidentalis....* I, p. 302, 304. Apud eundem auctorem invenies collectas ceteras omnes versiones latinas *N*.

([3]) ibidem p. 304. Cfr. etiam fragmenta *N* apud Nicetam Remesianum. Ibid. 306.

([4]) Cfr. ibidem 305.

([5]) Vid. supra p. 334. Versiones cfr. apud Turner op. cit. 308.

([6]) Ibid. 309.

([7]) Vid. ibid. 310-313.

([8]) ibid. 314.

([9]) Vid. pag. 345.

([10]) Turner op. cit. 303. Cfr. etiam *N* prout traditur in codice Taurinensi G et Ambrosiano I, qui videntur saec. sexto aut septimo exarati. Ibid. 307.

Versiones syriacae. Restant antiquae versiones syriacae, quarum praecipuae hae sunt. 1) In codice Brit. Mus. Add. 14, 528 habetur collectio canonum synodorum Nicaeae, Ancyrae, Neocaesareae, Gangrae, Antiochiae, Laodiceae, Constantinopolis, Chalcedonis. Iuxta colophon codex scriptus est a. 501. Omissio synodi Ephesinae insinuat originem nestorianizantem. Ibi habetur *N*, quod, si excipias « credo » loco « credimus », tradit accuratam versionem *N*-Eu. Nota ὁμοούσιος reddi per pure syriacam locutionem ܒܪ ܐܝܬܘܬܐ, et bis dici « unigenitum » (1).

2) Eundem fere tenorem prae se fert *N*, quod legitur in cod. Mus. Brit. Add. 14, 526. Hic codex scriptus est paulo post a. 641 et videtur originis monophysiticae. In eo habetur recte « credimus », deest repetitio vocis ܝܚܝܕܝܐ [= solitarius] « unigenitus », tandem additur ܘܐܬܓܫܡ « et corpus factus est » ante « et caro factus est » (2).

3) In codice Borgiano Syr. 82 (olim Mus. Borg. K. VI, vol. 4), qui recens transcriptio antiqui codicis nestoriani est, habetur etiam iuxta canones pseudo-nicaenos Nicaenum symbolum. Difficile est aetatem diversarum partium quae in hoc codice continentur determinare (3). Quod ibi traditur *N*, ad anterioris codicis recensionem proxime accedit. Cum eo omittit repetitionem vocis « unigenitum » et recte habet « *credimus*... ». Est autem peculiare huic codici quod omittat θεὸν ἐκ θεοῦ (4).

4) Cod. Parisiensis 62, qui, uti ceteri hucusque commemorati, canones conciliares continet, videtur saec. IX scriptus (5). Haec nota de *N* ibidem verso. Redditur οὐσία per idem exoticum ܐܘܣܝܐ. Pariter ὁμοούσιος vertitur per ܫܘܐ ܒܐܘܣܝܐ [= aequalis in οὐσία]. Hae interpretationes, utpote minus syriacae, minoris antiquitatis argumenta sunt. Ceterum consonat cum *N*-Eu. (6).

(1) F. Schulthess, *Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon*, Berlin 1908 pag. 2-3.

(2) Ibidem. cfr. apparatum criticum.

(3) Cfr. O. Braun, *De sancta nicaena synodo*, Münster i. W. 1898 pag. 12 ss.: idem, *Das Buch des Synhados*, Stuttgart-Wien 1900 p. 1 ss.

(4) Schulthess op. cit. p. 2-3.

(5) Cfr. H. Zotenberg, *Catalogue des manuscrits syriaques et sabéens de la bibliothèque nationale*. Paris 1874 p. 29.

(6) Schulthess op. cit. 2-3.

Versiones armeniacas, utpote probabilius a syriacis factas, non opus est ad nostrum finem recensere.

Versiones ergo syriacae antiquissimae, sive a nestorianis sive a monophysitis procedant, ab hucusque recensita traditione non discedunt.

Tempus est fructum nostrae investigationis colligendi. A tempore concilii Nicaeni usque ad synodum Chalcedonensem protenditur traditio continuata, constans, pluribus monumentis litterariis confirmata, quaeque ad fontem usque per duos testes Eusebium et Athanasium extenditur. Haec traditio apud graecos est tam uniformis ut, si aliquas leves differentias apud Nestorium excipias, ceteri omnes in reddenda communi formula *N* non nisi interdum minutiis stylisticis discrepent. Latinae versiones vetustissimae traditionem graecam adamussim servant: idem dic de antiquissimis versionibus copticis et syriacis. Aliquae minoris momenti discrimina non nisi in recentioribus versionibus et quasi ad limites externos huius constantis traditionis animadvertimus.

Quae cum ita sint, sufficiens nobis fundamentum est ad editionem criticam *N* comparandam. Esto enim quod synodus Chalcedonensis in sua sexta actione aliam recensionem *N* recognoverit. Quid hoc unum recens testimonium valere potest prae antiquissima et constanti priore traditione? Immo etiam post synodum Chalcedonensem, uti vidimus et videbimus, traditio illa antiquior non evanescit.

Non est ardua res ex dictis inferre quaenam sint normae ad editionem criticam comparandam. Ad hanc enim fundamentum aliud esse non potest nisi recensio nobis ab Eusebio tradita, habita simul ratione recensionis Athanasii. *N*-Eu. commendat se antiquitate, gravitate auctoris, confirmatione Basilii. Inter *N*-Eu. et *N*-Ath. non nisi paucae et leves discrepantiae stylisticae intercedunt. Ut has discernamus adiumento erunt nobis tum posteriores recensiones graecae tum antiquissimae versiones latinae. Aliae versiones secundarium nobis auxilium praebebunt.

Restat ut dicamus quasnam editiones et manuscripta collaturi simus.

1) *N*-Eu. traditur nobis ab *Athanasio* « de decr. nic. ». Iam vero huius epistolae editionem criticam vulgavit recenter H. Opitz.

Athanasius Werke Bd. III. 1. Teil *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites* 318-328 Berlin-Leipzig 1935 Urkunde 22. Ad editionem adhibiti sunt sequentes codices: Basiliensis graecus A III_4 saec. XIII: Athous Vatopedi 6 saec. XIV: Scorialensis graecus X II 11 saec. XIII: Parisinus graecus 474 saec. XI. Editor addidit in apparatu varias lectiones eiusdem epistolae apud Socratem, Theodoretum, Gelasium et Theodorum. *Socratis* autem H. E. collati sunt codices: Laurentianus 70, 7 saec. X/XI: Athous Xeropotamu 226 saec. XIV: Laurentianus 69, 5 saec. XI: Marcianus graecus 339 saec. XIV: Cairensis 86 saec. XIII: Marcianus graecus 337 s. XV: Vaticanus syriacus 145 s. VII. *Thedoretus* citatur iuxta codices: Bodleianum E II 14 (misc. 42) saec. XI: Parisinum graecum 1442 s. XIII: Athoum Vatopedi 211 saec. XIII: Angelicum 41 s. XII/XIII: Scorialensem graecum X II 14 s. XII: Parisinum graecum 994 s. XV: Laurentianum 10, 18 s. XI: Parisinum graecum 1433 s. XI/XII: Vaticanum graecum 628 s. XI. *Gelasius* H. E. citatur iuxta editionem Berolinensem adhibitis codicibus: Ambrosiano 534 s. XII/XIII: Vaticano graeco 830 anni 1446: Parisino Suppl. graeco 516 a. 1572: Monacensi graeco 43 s. XVI: Parisino graeco 413 et 414 saec. XVI *Theodorus* citatur iuxta codicem Marcianum graecum 344 s. XIII.

2) *N*–Ath. invenitur apud Athanasium « epist. ad Iovianum » 3. Editio exstat Maurinorum (= Migne PG XXVI 817), ad quam conficiendam adhibitus est inter alios codex Basiliensis A III 4 chart. s. XIII (Cfr. de eo H. Opitz, *Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius,* Berlin–Leipzig 1935. Ibidem inveniet lector eruditas perquisitiones de ceteris codicibus ubi nostra epistola continetur. Utinam cito prodeat editio critica ab auctore parata !). Ceteros codices, quos ad editionem operum Athanasii Maurini adhibuerunt non potui recognoscere. Cum his conferenda est citatio Theodoreti H. E. IV, 3 (Migne PG LXXXII 1128).

3) *Basilius*, epist. 125. Editione Maurinorum (= Migne PG XXXII, 548) usus sum. Haec facta est ad fidem trium praesertim codicum: Coisliniani 237 saec. circiter XI: Harlaeano s. X/XI et Medicaeo. (Cfr. PG XXXII 63-65).

4) Concilium Ephesinum citamus iuxta editione ab E. Schwartz ACO, *Acta Ephesena* vol. I. pars 2 pp. 12-13; pars 3 p. 39.

5) *Cyrillum* pariter iuxta Schwartz (ibidem pars 1 p. 35, 12-13; pars 6 p. 29), Contulimus ἔκθησις πίστεως Coll. Atheniensis (ibidem pars 7 p. 65).

6) *Nestorii* editionem a LOOFS (*Nestoriana*) comparatam adhibemus.

7) *Theodotus Ancyranus* « Expositio symboli Nic. » 8 (= MIGNE PG LXXVII 1325).

8) *Socratis* H. E. iuxta ed. MIGNE PG LXVII 68. Nota tamen meliorem editionem nos adhibuisse, nempe H. OPITZ, ad testimonium circa *N*–Eu. conferendum.

9) *Eutyches* (= MANSI VI, 629-632).

10) *Gelasius Cyzicenus* (= *Corpus Berolinense*. H. LOESCHCKE–M. HEINEMANN p. 103).

11) *III Concilium Constantinopolitanum* (= MANSI XI 633).

12) *Versiones latinae* (= C. H. TURNER *Ecclesiae Occidentalis Monumenta iuris antiquissima*. Tomi primi fasciculi alterius pars prima. Appendices ad symbolum pertinentes, Oxonii 1913 pp. 297-320.

13 *Versiones copticae*. Cum ipse linguam copticam ignorem, usus sum versione germanica facta a F. HAASE, *Die koptischen Quellen zum Konzil von Nicäa übersetzt und untersucht*, Paderborn 1920 p. 65-66.

14) *Versiones syriacae*. Prae manibus habui editionem F. SCHULTHESS, *Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon*, Berlin 1908 p. 2-3.

TEXTUS SYMBOLI NICAENI.

(Editio critica)

1 Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν,

2 πατέρα παντοκράτορα,

3 πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν,

4 καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν,

5 τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ,

6 γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ,

Apparatus. — *1* Nest. semel habet πιστεύω p. 284: item Brit. Mus. Add. 14, 528 ܡܗܝܡܢ ܐܢܐ. Syn. Carth. a. 397 om. *unum*. — *4* *N*–Ath. add. τόν. Nest. semel add. ἡμῶν. Aliquae antiquae vers. lat. add. *nostrum* (TURNER p. 320). Brit. Mus. Add. 14, 528 add. ܡܫܝܚܐ. — *6* Hil. semel Lucif. Calar. comm. anonym. om. *unigenitum*. *N*–Eus. sec Theodoret. om. τοῦ et iuxta tres codd. add. ἀγεννήτου post πατρός. Nest. add. semel πρὸ πάντων

7 τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός,
8 Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός,
9 Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ,
10 γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί,
11 δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο
12 τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ,
13 τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους
14 καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα
15 καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα,
16 καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ,
17 ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς,
18 καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα.



Nobis animus non est investigare quid Patres Chalcedonenses ut verum Nicaenum tenuerint, sed solum utrum *N*, in

τῶν αἰώνων. — *7* Cyrillus epist. ad. mon. αὐτοῦ loco τοῦ πατρός. Idem in I. contr. blasph. Nest. τῆς αὐτοῦ loco τοῦ πατρός. Deest totum apud Nest. — *10* Vers. antiquissimae latinae habent *eiusdem cum Patre substantiae quod) graeci dicunt homousion).* Brit. Mus. Add. 14, 528 et 14, 526 et Borg. Syr. 82 reddunt ὁμοούσιον per ܒܪ ܐܝܬܘܬܐ : e contra Paris. 62 per ܚܕ ܐܘܣܝܐ. Coptic. K_2 dicit « mit *seinem* Vater ». — *12 N*-Ath. legit ἐπὶ τῆς γῆς. Idem omnes vers. copticae. Nota Coloss. I 16 dicere τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς. *N*-Eu. secundum Gel. et Theodorum om. τῷ. Gel. in propria recensione om. τε. Versiones latinae habent *in terra*. *N*-Eu. iuxta Socr. et duos codd. Gel. om. τὰ ante ἐν τῇ γῇ. — *13* Copt. K_3 habet « wegen des Heiles der Menschen ». Conc. Carth. a. 397 om. *nos*. — *15* Nest. bis habet ἐκ πνεύματος ἁγίου post σαρκωθέντα καὶ ταφέντα. *N*-Eu. iuxta Gel. et ipse Gel. add. ταφέντα. Copt. K_1 om. παθόντα. Copt. K_2 et K_3 om. ἐνανθρωπήσαντα. Conc. Carth. a. 397 add. *virginem Mariam*. Cod. Mus. Brith. Add. 14, 526 add. « et corpus factus est ». — *17 N*-Ath. add. καὶ ante ἀνελθόντα. *N*-Eu. om. τούς secundum recens. Ath. sed habet sec. Socr. Theodoret. Gel. et Theodorum: τοὺς deest etiam in manuscriptis Basilii; sed additum est a primis editoribus: τοὺς om. in ed. Hahn et Opitz. Videtur ponendum vi testimoniorum praedictorum quibus addendi *N*-Ath. Cyrillus, Ephesus, Socr. Eutych. Gel. Theodot. et III Conc. Constantinop. Cfr. praeterea usum N. Testamenti Gel. et Conc. Carth. a. 419 add. καὶ καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός. *N*-Eu. apud Ath. add. καὶ ante ἐρχόμενον. Copt. K_2 et K_3 add. « et mortuus est »: idem apud vers. Isidor. — *18* Copt. K_1 add. « und wir glauben... » *N*-Eu. iuxta Socr. habet εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον: sic etiam *N*-Ath. Sed. Bas. legit ut in textu. Copt. K_3 add. « qui a Patre procedit ».

synodo Chalcedonensi approbatum, sit revera eadem formula a Patribus Nicaenis promulgata. Quid autem Chalcedone ut *N* definitum sit, discere licebit ex studio primum citato clari SCHWARTZ, cuius pace tamen aliquae eius deductiones iterum in crisim subicientur.

Censet Schwartz in VI sessione concilii Chalcedonensis promulgatam esse hanc formulam fidei ut nicaenam [1]:

1 Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν,
2 πατέρα παντοκράτορα,
3 ποιητὴν (οὐρανοῦ καὶ γῆς), ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων·
4 καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν,
5 τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, (τὸν) μονογενῆ
6 (τὸν) ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα (πρὸ πάντων τῶν αἰώνων)
7 [ ]
8 [ ]
9 Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ,
10 γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί,
11 δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο,
12 [ ]
13 τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους
14 καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα
15 καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, (καὶ) παθόντα,
16 καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ,
17 ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς,
18 καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα.

Discrepantiae inter utrumque *N*, licet substantiam dogmaticam non mutent, sunt tamen in quaestione de authentia litteraria gravis momenti. Legenti textum hunc percellit animum similitudo quae inter eum et sic dictum « Constantinopolitanum » intercedit. Uterque addit « οὐρανοῦ καὶ γῆς » « πρὸ πάντων τῶν αἰώνων »; uterque mutat ordinem verborum pari

[1] Comparationis gratia cum textu critico retineo eandem divisionem in numeros. ( ) indicant additiones et [ ] omissiones: linea *subducitur* sub his quae ordine tantum mutata sunt.

ratione; uterque omittit « τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός » « θεὸν ἐκ θεοῦ » « τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τά ἐν τῇ γῇ ». Potest igitur res hoc modo exprimi: in his fere in quibus hic textus a textu critico *N* recedit, accedit ad « Constantinopolitanum »; quod iam gravem nobis suspicionem ingerit contaminationis novi textus *N* per « Constantinopolitanum », quod primum et simul in illa sessione definitum est.

Sed priusquam ad examen huius textus (quem vocabimus *N-Ch*) veniamus, age perquiramus, duce erudito E. SCHWARTZ, quamnam formulam Patres Chalcedonenses ut nicaenam proposuerint.

In fine primae sessionis concilii Chalcedonensis petierunt legati Imperatoris ut episcopi formulam fidei componerent certiores facti fidem Imperatoris regi a « formula 318 episcoporum » id est a *N*. Haec eadem supplicatio iterata est in sessione diei 10 octobris. Episcopi reluctarunt contra propositum conficiendi novam formulam: sufficiebat enim *N* ut norma, quibus addenda erant statuta Ephesi et epistola Leonis ad Flavianum. Cecropio postulante, lectum est *N*, et quidem, testibus omnibus codicibus graecis et versionibus, iuxta recensionem criticam (1). In sessione diei 17 octobris legati Papae confirmarunt sufficere *N*, « Constantinopolitanum » et cetera. In sessione quinta die 22 octobris, postquam elapsi essent quinque dies, qui a legatis Imperatoris concessi erant ad compositionem novae formulae, promulgatae sunt diversae formulae fidei inter quas primum *N* (2). Etiam in hac sessione iuxta testimonium codicum adhibitum est *N*-Eu. Haec quae in quinta sessione approbata sunt, definita sunt in sexta et sollemni sessione. Tunc enim adstante Imperatore definitae sunt ac promulgatae diversae formulae fidei, quae in priore sessione approbatae fuerant. Inter quas primum locum obtinet *N*.

Iam vero hic incipit discordia inter codices. Dum enim aliqui hoc in loco recensionem nobis cognitam quintae sessionis transcribunt, alii, nec minoris momenti, diversam formulam afferunt. His diversis formulis collatis et auctoritate codicum examinatus, elaboravit seu recomposuit cl. Schwartz *N-Ch*.

(1) Cfr. E. SCHWARTZ, ACO. II, 1, 2 pag. 79 n. 11. TURNER, op. cit. 311-319.
(2) Ibidem. pag. 127 n. 32. Cfr. apparatum crit.

Ad recensionem codicum accedens animadvertit ille inde a tempore quo Ecclesia organum seu institutio Status sancita est, omnium ecclesiasticorum conciliorum Acta ab imperialibus secretariis et notariis scripta esse, ita ut illud documentum fidem faceret et edi posset, quibus positis vim in foro etiam civili obtineret. Quae ut rite intelligantur censeo distinguendum esse inter authentiam litterariam, de qua in nostra quaestione sermo est et authentiam iuridicam. Imo duplex dari potest authentia iuridica, ecclesiastica nempe et civilis, prout in foro ecclesiastico aut civili vim habeat.

Sessionis sextae concilii Chalcedonensis conservatur regestum in latino sermone ad cuius finem legitur: *edidit Veronicianus et Constantinus uiri deuoti agentes in rebus secretarii sacri consistorii* (1). Iuxta Acta concilii hi duo viri erant « lectores ». Inde colligit Schwartz hoc regestum, quod sine dubio paulo post 451 exaratum est, maximae esse auctoritatis, quippe quod a duobus secretariis et lectoribus ex Imperatoris archivo desumptum est. Profecto non est negandum maximam esse auctoritatem huius documenti et ad authentiam iuridicam in foro civili vix quidquam clarius desiderari posse. Iam vero in hoc regesto *N* traditur, quod ad *N-Ch* proxime accedit, quodque cl. Schwartz editioni fundamento fuit. Hucusque omnia mihi fidem faciunt (2).

Illud autem quod Ballerini affirmant (3) nimirum hoc regestum probabiliter illud ipsum « Breviarium fidei » esse quod Leo Magnus, scribens Nuntio suo Iuliano Coensi, affirmat se nondum accepisse, equidem nequeo admittere. Nam licet tanquam genuina habeatur epistola Leonis in qua haec leguntur (4), obstat tamen aliud documentum certo authenticum, quod non solum hanc hypothesim infirmat sed etiam authentiam in foro ecclesiastico formulae Veroniciani et Constantini denegare videtur. Esto enim Leonem a. 453 ad Iulianum scripsisse se nondum « Breviarium Fidei » recepisse. At ipse Leo

(1) *Spec. Cas.* I, 45 s.

(2) E. Schwartz, *Das Nicenum und das Constantinopolitanum*... p. 52.

(3) PL LIV, 1433 ss.

(4) Ep. 113. PL LIV, 1027. Contra authentiam huius epistolae dubia moventur a C. Silva-Tarouca, *Nuovi studi sulle antiche lettere dei Papi*. Roma 1932, p. 183.

in epistola ad Leonem Augustum a. 458 data sermonem facit de Nicaena synodo et *N* transscribit huius tenoris:

Credimus in unum Deum Patrem omnipotentem, uisibilium et inuisibilium factorem: et in unum Dominum nostrum Iesum Christum Filium Dei, natum de Patre unigenitum, hoc est de substantia Patris, Deum de Deo lumen de lumine Deum uerum de Deo uero, natum non factum, unius substantiae cum Patre (quod graeci dicunt homousion), per quem omnia facta sunt siue quae in caelo siue quae in terra; qui propter nos et nostram salutem discendit, incarnatus est et homo factus est, passus est et resurrexit tertia die, ascendit in caelos uenturus iudicare uiuos et mortuos: et in Spiritum sanctum ([1]).

Cum haec epistola ab omibus genuina censeatur, sic ex ea arguere licet. Numquid putandum est Leonem a. 458 nondum « Breviarium fidei » nempe regestum Veroniciani accepisse? Si autem illud accepit, quare Leo adhibet *N*-Eu. non autem *N-Ch?* Verum enimvero haec epistola Leonis in quaestione de authentia iuridico-ecclesiastica *N* iuxta Chalcedonense omnium gravissimum documentum dicendum est. Ipse enim Leo qui ante plures annos facta et definita in concilio Chalcedonensi — excepto tamen canone 28 — approbaverat ([2]), adhibet a. 458 ut *N* non illam formulam regesti Veroniciani, sed traditionalem. Nonne hic usus authentiam in foro ecclesiastico antiquae recensionis etiam post Chalcedonense satis superque demonstrat? ([3]).

Praeter testimonium memorati codicis adhibet cl. Schwartz ad recognitionem *N* in sexta sessione Chalcedonensi tres alias similes recensiones ante a. 553 scriptas, necnon duas collectiones monophysiticas, alteram intra annos 508-511 alteram saeculo VI compositas. Tres illae priores recensiones inveniuntur 1) in Collectione ad defensionem Henotici (Vat. 1431); 2) in Actis Ephesi codicis Atheniensis, ubi tamen, uti bene animadvertit Schwartz, *N* mixtum est cum « Constantinopolitano »; 3) in versione syriaca (Br. Mus. Add. 12156). His ad-

([1]) Ed. TURNER, *op. cit.*, p. 307; C. SILVA-TAROUCA, *Textus et Docum. Ser. Theol.* 9. Pont. Univ. Gregoriana, p. 47-48.

([2]) C. SILVA-TAROUCA, *Textus et Docum. Ser. Theol.* 20, p. 160.

([3]) Hac ratione motus censeo opinionem cl. SCHWARTZ (op. cit. 53), regestum illud factum esse ab apocrisiario Iuliano Coensi, esse minus probabilem.

denda collectio monophysitica conservata in cod. Paris. 415 saec. XII et alia pariter monophysitica [1].

Postquam hos fontes recensuit, fatetur Schwartz negotium reconstruendi *N* iuxta Chalcedonense non esse facile: impeditam esse viam adhibendi formulam in sessione 10 octobris lectam: tenendam potius esse formulam sextae sessionis. Iam vero posito ut supremo criterio antiquitate et origine traditionis, « praebetur ut unicus et fidus dux regestum Iuliani Coensis, maxime ubi traditio graeca eandem lectionem profert. Neque impugnandum est aliqua parva menda irrepere potuisse » [2].

Tandem in memoriam revocare velim hoc *N-Ch* adhiberi in secundo « Constituto » Papae Vigilii [3] anni 554.

Ut igitur in compendium redigamus quae hucusque probavimus, regestum Veroniciani et Constantini, cui adstipulantur minoris momenti testes, tradunt *N-Ch* in sessione sexta concilii Chalcedonensis quasi *N* definitum esse. Ceteri codices, maxime graeci, qui Acta concilii continent tum huic sessioni tum quintae et priori die 10 octobris celebratae *N*-Eu. adscribunt. Ergo est valde probabile *N-Ch* habuisse authentiam in foro civili. Authentiam vero in foro ecclesiastico ei tribuere meo quidem iudicio esset minus rectum, cum epistola Leonis post aliquot annos *N*-Eu recognoscat. His positis ad nostram quaestionem redeamus, nimirum utrum *N-Ch* possit ut authenticum *N* haberi. Et primum quidem recolamus auctoritatem omnium gravissimam prioris et constantis traditionis iuxta quam solum *N*-Eu. genuinitatis signa prae se fert. Attamen et peculiares rationes non desunt quae contra authentiam nicaenam huius *N-Ch.* militant.

Ut autem a gravi argumento incipiam *N–Ch.* omittit τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός. Iam vero Eusebius in sua memorata epistola ad fideles Caesareae postquam scripsit *N*, haec addit: « Hac itaque ab illis edita formula, non eis eam remisimus nisi interrogatis quomodo diceretur ab eis τὸ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς et τὸ τῷ Πατρὶ ὁμοούσιον. Hinc ergo motae sunt quaestiones et responsiones, quisque illorum verborum

[1] Cfr. E. Schwartz, *op. cit.*, pag. 64-76.

[2] *Ibid.*, p. 78.

[3] Mansi, IX, 456-457.

sensus esset, ratione est examinatum. Itaque inter eos convenit ista dictione ἐκ τῆς οὐσίας significari Filium esse quidem ex Patre non tamen velut partem Patris existere » (1).

Athanasius, et ipse testis ocularis concilii, idem in diversis locis commemorat. Sic, in epistola « de decretis nicaenae synodi » cum eusebianorum artes describeret, his tandem verbis concludit: Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἡ ἁγία σύνοδος λευκότερον εἴρηκεν ἐκ τῆς οὐσίας αὐτὸν εἶνα τοῦ Πατρός, ἵνα καὶ ἄλλος παρὰ τὴν τῶν γενητῶν φύσιν ὁ Λόγος εἶναι πιστευθῇ, μόνος ὢν ἀληθῶς ἐκ τοῦ Θεοῦ, καὶ μηχέτι πρόφασις πρὸς ἀπάτην ὑπολειφθήσηται τοῖς ἀσεβοῦσι. Περὶ μὲν οὖν τοῦ γεγράφθαι « ἐκ τῆς οὐσίας » ἡ πρόφασις αὕτη (2).

In epistola ad Afros his verbis eadem confirmat: Ἀλλ' οἱ ἐπίσκοποι, θεωρήσαντες τὴν πανουργίαν ἐκείνων καὶ τὴν τῆς ἀσεβείας κακοτεχνίαν, λευκότερον εἰρήκασι τὸ ἐκ τοῦ Θεοῦ, καὶ ἔγραψαν, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ εἶναι τὸν Υἱόν (3).

Basilius Magnus monet in sua a nobis citata epistola ne e verbis ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς ansa sumatur ad voces οὐσία et ὑπόστασις inter se confundendas (4). Ex his concludere licet locutionem illam, circa quam tam acriter certatum est, non posse in *N* desiderari.

N–Ch. omittit praeterea illud Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Notandum est haec verba constare in symbolo Caesareae ab Eusebio proposito (5). Praeterea Basilius in sua epistola commendat hanc locutionem, φῶς ἐκ φωτός, utpote quae bene triplicem hypostasim in Deo significet (6). Tandem tum Hilarius tum Gregorius Illiberitanus data opera incisum « Deum de Deo, lumen de lumine » contra impugnatores symboli nicaeni defendunt (7). Ergo neque haec possunt in *N* sileri.

(1) Opitz op. cit. p. 45. Καὶ δὴ ταύτης τῆς γρσφῆς ὑπ' αὐτῶν ὑπαγορευθείσης, ὅπως εἴρηται αὐτοῖς τὸ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς καὶ τὸ τῷ Πατρὶ ὁμοούσιον, οὐκ ἀνεξέταστον αὐτοῖς κατελιμπάνομεν. ἐπερωτήσεις τοιγαροῦν καὶ ἀποκρίσεις ἐντεῦθεν ἀνεκινοῦντο ἐβασάνιζέν τε ὁ λόγος τὴν διάνοιαν τῶν εἰρημένων. καὶ δὴ τὸ ἐκ τῆς οὐσίας ὡμολογεῖτο πρὸς αὐτῶν δηλωτικὸν εἶναι τοῦ ἐκ μὲν τοῦ Πατρὸς εἶναι, οὐ μὲν ὡς μέρος ὑπάρχειν τοῦ Πατρός.

(2) PG. XXV 449. Cfr. ib. 416.

(3) PG. XXVI 1037.

(4) PG. XXXII 548.

(5) Opitz op. cit. 43.

(6) PG XXXII 548.

(7) Hilar. de Trin (A. Feder 150 sq.) Greg. Illib. PL. XVII 549 sq.

Tandem incisum τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ ignoratur non solum a *N-Ch.* sed etiam a symbolo Caesariensi et a Hierosolymitano prout exstat in homiliis S. Cyrilli. Attamen in traditione *N* nullatenus deest.

Omnia haec qua perpendimus solutionem nostrae quaestionis attingunt. Textus symboli Nicaeni statutus a nobis est iuxta antiquissimam, constantem et copiosam traditionem graecam, cui accedunt antiquae versiones latinae, copticae et syriacae. Textus nicaenus in sexta sessione Chalcedonensi iuxta fidem Veroniciani et Constantini promulgatus, gaudet probabilissime authentia iuridica in foro civili, vix tamen in foro ecclesiastico; authentia autem litteraria omnino destitutus est, non solum quia ab antiquissima traditione non leviter discedit, sed etiam quia aliqua addit quae « Constantinopolitano » sunt peculiaria, aliqua omittit quae iuxta antiquos testes omitti nequaquam possunt.

I. Ortiz de Urbina S. I.

«IGNORANCE INFINIE»

Le P. VILLER [1], en comparant Evagre. *Centurie* III, 15 à Maxime, *de Caritate* III, 99, remarque que Maxime exprime une idée évagrienne en style dionysien. Tandis que pour le moine de Scété « la perfection de l'intelligence est la connaissance spirituelle... et sa couronne la gnose de la Sainte Trinité... », le commentateur de Denys écrit: Νοῦς ἐστι τέλειος ὁ διὰ πίστεως ἀληθοῦς τὸν ὑπεράγνωστον ὑπεραγνώστως ὑπερεγνωκώς... Et le P. Viller note: « Il ne faut pas s'étonner que Maxime exprime la connaissance de Dieu avec des expressions de l'Aréopagite... Le soin mis à énumérer les θεωρίαι d'Evagre... indique assez que Maxime estime la mystique d'Evagre tout à fait d'accord avec celle de Denys... Il est certain que des phrases comme celle-ci d'Evagre: « Bienheureux celui qui est descendu dans l'ignorance infinie », III, 88, FRANKENBERG, *Evagrius Pontikus*, p. 257, devaient s'harmoniser du premier coup avec les affirmations de l'Aréopagite que Dieu est connu « dans la nuée ». Le θεῖος γνόφος de ce dernier s'identifiait tout naturellement avec l'« ignorance » du premier, et dans son *Commentaire sur les Noms Divins* chap. II, Maxime s'étendait longuement « sur la façon dont nous connaissons Dieu dans l'ignorance » πῶς ἐν ἀγνωσίᾳ τὴν περὶ αὐτοῦ κτώμεθα γνῶσιν, ῥητέον [2]. Peut-être y aurait-il intérêt à montrer comment l'accord s'est fait chez Maxime entre les doctrines d'Evagre et celles de l'Aréopagite. Estimant celles-ci plus anciennes, i voyait dans Evagre comme un développement et un perfectionnement de l'Aréopagite, et s'il a adopté la mystique d'Eva-

[1] *Aux sources de la spiritualité de Saint Maxime, Revue d'Ascétique et de Mystique,* XI, 1930, p. 248.

[2] PG. 4, 216 D et sv.

gre, c'est sans doute parce qu'il pensait retrouver en elle la pensée de celui qui était pour lui le maître divin et le disciple préféré des apôtres ».

Je ne vais pas entreprendre de « montrer comment l'accord s'est fait »; mais seulement l'illustrer par un exemple. Et ce sera précisément la fameuse sentence sur l'ignorance infinie.

Commençons par citer le texte syriaque, selon Frankenberg: ܛܘܒܘܗܝ ܠܐܝܢܐ ܕܡܛܐ ܠܘܬ ܠܐ ܝܕܥܬܐ ܕܠܐ ܡܬܥܒܪܢܐ. Et la traduction de l'éditeur: Μακάριος ὃς κατῆλθε εἰς τὴν ἄπειρον ἀγνωσίαν. Il n'y a qu'un mot à critiquer, et il est secondaire: on ne voit pas pourquoi il faille descendre plutôt que monter à cette ignorance; le syriaque ܕܡܛܐ signifie simplement « qui a atteint », en grec un mot tel que καταλαβών, ou de façon moins classique et plus byzantine φθάσας. Cela ne veut pas dire que les autres mots, plus importants, soient sûrement ceux d'Evagre. « Infini » se dit plus exactement ܠܐ ܡܣܬܝܟܢܐ, comme dans *Cent.* IV, 88. Littéralement ܠܐ ܡܬܥܒܪܢܐ serait « indépassable », qu'on ne peut pas traverser, ce qui équivaudrait en grec à ἀπέρατος; mais ce mot est tellement rare qu'on ne peut le supposer ici. Bien plutôt y avait-il ἀπέραντος qui a du reste aussi parfois le même sens, tout comme ἄπειρος, conformément à l'étymologie. Admettons donc l'un ou l'autre, avec une préférence pour ἀπέραντος, où est plus apparente la dérivation de περαίνω à laquelle le traducteur syrien a certainement pensé. Quant à ܠܐ ܝܕܥܬܐ, sans le moindre doute il signifie « non-science », ignorance, ἀγνωσία ou ἄγνοια. Mais il y a cependant deux difficultés. D'abord la version arménienne, au lieu de « non-science » dit « science ». « Bienheureux celui qui est arrivé à la science illimitée ». La version arménienne dérivant d'un original syriaque, il semble que sa teneur s'explique simplement par l'omission de la négation, soit inadvertance paléographiquement bien probable, soit correction consciente d'une phrase qui paraisait inadmissible [1]. En effet, et c'est la seconde difficulté, le mot ἀγνωσία ne se rencontre nulle part ailleurs dans une acception favorable, alors que, joint à κακία il est tellement fréquent que l'on pourrait répéter à propos d'Evagre

[1] Cf. *Gnostique* 132, dans *Les Versions syriaque et arménienne d'Evagre le Pontique, Orientalia Christiana* XXII, p. 112.

ce que Völker [1] dit de son maître Origène, qu'il emploie ces deux termes unis « geradezu ermüdend oft ».

Alors ne serait-il pas possible que l'expression syriaque rende un autre mot grec? La langue grecque est si riche en nuances quand il s'agit du savoir. Et voici effectivement une citation d'un auteur qui a certainement lu et pillé Evagre, Thalassios. Le chapitre 56 de sa première *Centurie* est si près de Evagre III, 88 qu'on est presque forcé d'y reconnaître un emprunt textuel. Un seul mot trompe notre attente, le mot ἀγνωσία. Lisons: Μακάριος ὁ φθάσας εἰς τὴν ἀπέραντον ἀπειρίαν. La différence est grande entre ἀγνωσία et ἀπειρία; surtout dans le langage mystique. L'absence de connaissance expérimentale (c'est évidemment dans ce sens qu'il faut entendre et non pas dans le sens d'« infinité » [2], ce qui ferait un pléonasme) ne prouve pas l'absence de connaissance tout court. Le métaphysicien peut être parfaitement ἄπειρος, tout en ayant une γνῶσις éminente, mais abstraite. Dans le vocabulaire mystique, ἀπειρία pourrait signifier l'oubli de toutes les impressions sensibles, l'élévation au-dessus de tous les concepts, et donc l'entrée dans la contemplation intuitive. C'est bien ainsi que l'entend Thalassios, puisqu'il continue: ἐκεῖνος δὲ ἔφθασεν, ὁ τὰ πεπερασμένα περάσας. Et cette proposition, si elle n'est pas d'Evagre, exprime du moins parfaitement une doctrine qu'il répète en maints endroits: pour arriver à la vision divine, il faut quitter les passions par les vertus, les « pensées simples » par la contemplation spirituelle; et celle-ci encore, en tant que multiple, s'élimine quand survient la gnose uniforme [3]. Tellement que l'état suprême, l'oraison, sera défini « ἀπόθεσις νοημάτων » [4]. Serait-ce donc Thalassios qui nous livre le vrai texte de *Centurie* III, 88?

Ne nous hâtons pas de conclure. Entendons d'abord un autre témoin encore. Calliste et Ignace Xanthopoulos, au chapitre 76 de leur Centurie [5], après une citation de Denys (Epistola 5) où il est précisément question de la connaissance

[1] *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, p. 19.

[2] Cfr. Maxime, *de Carit.* I, 12, où dans une pensée semblable ἀπειρία, pris au sens d'infinité, n'est plus ἀπέραντος, mais θεία.

[3] Cf. *Practicos*, I, 71; *Centuries*, Supplément 26 etc.

[4] *De Oratione*, 70; *Lettres*, 58 et 61.

[5] PG. 147. 772 B.

par inconnaissance, apportent en confirmation de la thèse une phrase de « Saint Nil »: Μακάριος ὁ καταλαβὼν τὴν ἄγνοιαν, τὴν τῆς προσευχῆς ἀχώριστον. Nous voilà ramenés à ἄγνοια. On pourrait soupçonner que ce Nil rédige dans sa langue à lui une pensée empruntée à Evagre; qu'il ne faut donc pas lui demander le texte exact de celui-ci; d'autant plus que l'addition τὴν τῆς προσ. ἀχώριστον n'est pas dans la version syriaque. Mais rien de plus évagrien que cette identification de l'oraison avec la contemplation de Dieu, comme je pense l'avoir démontré amplement ailleurs [1]. Bien plus il semble que l'oraison était explicitement mentionnée dans la version syriaque de III, 88. Isaac de Ninive qui la cite [2] exactement dans la teneur qu'elle a chez Frankenberg, y ajoute à la fin ܕܒܨܠܘܬܐ = τὴν ἐν τῇ προσευχῇ. Cette rencontre du Ninivite avec « Nil » ne paraît pas s'expliquer par un pur hasard. De plus ce « Nil » a toutes les chances d'être Evagre en personne: ce faux état civil lui est habituel. Mon confrère le P. A. M. Ammann qui va publier prochainement un travail sur les deux Xanthopoulos, et qui s'est imposé le labeur harassant d'identifier toutes les citations des deux moines byzantins, n'a pas trouvé cette phrase dans les écrits attribués, à tort ou à raison, à Saint Nil dans PG. 79. Il existait donc vraisemblablement au quatorzième siècle encore des fragments grecs d'Evagre, sous le nom de Nil, qui ont échappé jusqu'ici aux érudits. Nous souhaitons au chercheur méthodique qu'est M. l'abbé Muyldermans d'avoir encore une fois la main heureuse, et de nous donner dans une suite de ses « Evagriana », entre beaucoup d'autres choses, le texte original de l'apophtegme sur l'ignorance infinie...

En attendant, il nous reste un moyen d'information. Bien que nulle part, comme nous avons dit, Evagre ne répète cette expression de « inconnaissance » dans une acception favorable, une fois cependant il pose un principe, ou du moins rapporte comme une opinion d'autrui, qu'il y a deux sortes d'ἀγνωσία dont l'une aura une fin: πέρας, et dont l'autre n'aura pas de fin.

(1) *Le Traité de l'Oraison, d'Evagre le Pontique*, Editions de la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, surtout p. 53 sv., 57.

(2) Bedjan, *Mar Isaacus Ninivita de Perfectione Spirituali*, p. 157; cf. Wensinck, *Mystic Treatises by Isaac of Niniveh*, p. 118.

Il faut lire ce chapitre (Practicos I, 59): Ὁ μὲν προκόπτων ἐν πρακτικῇ τὰ πάθη μειοῖ, ὁ δὲ ἐν θεωρίᾳ τὴν ἀγνωσίαν· καὶ τῶν μὲν παθῶν ἔσται ποτὲ καὶ φθορὰ παντελής, τῆς δὲ ἀγνωσίας τῆς μὲν εἶναι πέρας, τῆς δὲ μὴ εἶναί φασιν. Si l'on veut donner un nom à cette dernière « inconnaissance », on ne pourra que la nommer ἀπέραντος ἀγνωσία. C'est sans doute ce qu'a fait Evagre, *Centurie* III, 88. Thalassios aura substitué ἀπειρία pour faire une plus belle allittération et une plus chatoyante antithèse d'idées. De plus, il venait de parler dans un sens sinistre du σκότος τῆς ἀγνωσίας (I, 52): c'eût été tout de même trop fort de proclamer tout de suite bienheureux le γνόφος τῆς ἀγνωσίας.

Mais si Evagre a parlé une fois une langue qui n'était pas la sienne (φασίν), il ne s'ensuit pas nécessairement que même dans ce cas il ait exprimé autre chose que sa pensée propre. On peut adopter en passant une locution étrangère, sans pour autant faire sienne l'idée qu'elle exprime chez ceux à qui on l'emprunte. Or, ἀπέραντος ἀγνωσία est susceptible de plusieurs sens:

1) Celui que nous avons dit plus haut à propos de Thalassios: exclusion totale de toutes représentations sensibles et de tous concepts morcelés; ignorance (on dirait en latin ignoratio plutôt que ignorantia) absolue, infinie de tout objet créé. A quoi correspondrait le « ravissement », la suspension des sens, mais non pas l'extase au sens philosophique de ce mot. Comme exemple-type bien connu des anciens, on pourrait citer celui de Saint Antoine, d'après Cassien (*Conlatio,* VIIII, 31; Petschenig, p. 277): « Cuius (beati Antonii) etiam haec quoque est super orationis fine caelestis et plus quam humana sententia: non est, inquit, perfecta oratio, in qua se monachus vel hoc ipsum quod orat intelligit ». Ce saint Antoine est un disciple d'Origène (comme Evagre) et sa sentence l'exacte traduction de *Comment. in Ps. 126,* Lommatzsch, XIII, p. 122: μηδ'αὐτὸ τοῦτο γινώσκομεν, ὅτι ἐν θεωρίᾳ γεγόναμεν. C'est l'ignorance, non pas par rapport à Dieu, mais par rapport aux créatures; non pas comme signifiant mystiquement la même chose que la science, mais comme condition préalable de la science. Sur la nécessité de ce détachement, de ce « renoncement », comme il dit, Evagre ne tarit pas. Si c'est cela qu'il a voulu dire encore III, 88, on ne peut qu'approuver la tra-

duction de Wensinck [1]. « Blessed is he who has reached, during prayer, *unconsciousness* which is not to be surpassed ».

2) Que si on entend « inconnaissance » par rapport a Dieu, il faut remarquer d'abord que l'adjectif ἀπέραντος ne lui peut convenir au sens d'infinie, d'absolue. Ignorer absolument, c'est ne rien connaître du tout. On ne saurait admettre qu'Evagre se réfère, surtout pour les approuver, à des agnostiques purs qui relègueraient Dieu dans la catégorie de l'inconnaissable. Ἀπέραντος doit donc se traduire par « indéfinie », dont il subsistera toujours quelque chose, quelque progrès que l'on fasse dans la gnose. Il suffit de relire Practicos I, 59 pour voir que c'est bien ainsi qu'Evagre l'entend: deux espèces d'ignorance, dont l'une s'éliminera totalement comme les passions, dont l'autre n'aura pas de fin, ne disparaîtra jamais complètement. Mais elle peut demeurer de deux manières bien différentes: l'une, si l'on peut ainsi parler, mathématique, l'autre mystique.

Commençons par ce dernier sens qui est celui de Denys et peut-être des anonymes allégués par Evagre. L'ignorance résulte de la théologie apophatique, poussée à sa limite: « nous partons des négations les plus modérées pour monter aux plus fortes, et nous osons (finalement) tout nier de Dieu, afin de pénétrer dans cette sublime ignorance qui nous est voilée par ce que nous connaissons du reste des êtres... » (*Theol. Myst.* II). Y compris par conséquent soi-même, ce qui est proprement l'extase. On risque de confondre des doctrines diverses, si on omet dans la définition de l'extase ce qui en constitue l'élément essentiel: la sortie de soi-même, non pas par l'inconscience de la « suspension des sens », mais par une sorte de projection, sous l'impulsion de l'amour, hors des lois de l'intelligence elle-même. Ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἔκστασις, écrit avec une merveilleuse concision l'Aréopagite au chapitre I de la *Théologie Mystique*. André de Crète, *In S. Patapium* PG. 97. 1207 explicite un peu: τῶν οἰκείων ὅρων ἀπελαύνειν βιάζεσθαι τὸν νοῦν. Cela suppose que le νοῦς en tant que tel n'est pas l'image parfaite de Dieu, et que l'amour prétende à une connaissance de Dieu extramentale ou supramentale. Ainsi l'inconnaissance devient identiquement la connaissance: ἡ κατὰ τὸ

[1] *Mystic Treatises*, p. 118.

κρεῖττον παντελὴς ἀγνωσία γνῶσίς ἐστι τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ γινωσκόμενα (Dion. *Epist.* I). Il faut renoncer à vouloir faire de l'extase quelque chose de rationnel et même d'intellectuel. Elle reste ἔκστασις φρενῶν, même et surtout chez ses théoriciens les plus décidés : une folie, une ivresse, un désordre au point de vue de la nature et de ses lois. On sait du reste que ces qualifications n'effraient pas ces philosophes de l'irrationnel. Encore faut-il ajouter que la gageure se corse à mesure que se parfait le concept de la transcendance divine. L'extase de Plotin mérite moins justement ce nom que celle de Denys. La transplantation du néoplatonisme dans le christianisme postule ou le renoncement à la théorie de l'extase ou une doctrine ferme du surnaturel. Denys a conservé l'extase ; reste à voir (mais ce n'est pas notre question pour le moment) si dans ses multiples ὑπερ... il a sauvegardé suffisamment la grâce surnaturelle.

3) Evagre le Pontique a laissé tomber la théorie de l'extase. Sans doute il y a chez lui des éléments de théologie apophatique et des considérations sur le rôle de l'amour. Mais celle-là, il ne la pousse pas jusqu'au bout, et celui-ci n'est plus ἐκστατικός au sens propre du mot : il « *ravit* (ἁρπάζει) sur la cîme intellectuelle le νοῦς philosophe et spirituel » ([1]). Ce n'est plus une sortie de soi, ἑαυτοῦ ἔκστασις, mais seulement une ἐκδημία hors des êtres autres que lui-même. Pour le bien comprendre il est nécessaire d'examiner les concepts de νοῦς et de nature. Or, il y a entre l'intelligence créée et les autres créatures cette différence que celles-ci ne sont pas les images de la nature divine, mais seulement des miroirs où se reflètent les attributs opératifs de Dieu, la puissance et la sagesse ([3]). Le νοῦς, au contraire, est image de la nature divine de par son « état premier », de par sa « nature ». Il a été créé dans la vision divine, et il en reste « susceptible » en vertu de sa « nature » première. On ne saurait assez noter cette particularité de vocabulaire, que tient à la fois à l'étymologie et à une longue tradition philosophique (surtout stoïcienne) : la nature c'est l'œuvre de Dieu, telle qu'elle est sortie de ses

(1) *De Oratione*, 52.
(2) *Ibid.*, 46.
(3) *Centuries*, III. 32 ; III, 28 ; I. 70 etc.

mains, à l'exclusion de tout ce qui « a été introduit après » [1], à l'inclusion de tout ce qu'elle contenait, encore que peut-être maintenant elle l'ait perdu. Elle n'a rien perdu, si ce n'est en acte, non pas en puissance. La « réceptivité » du νοῦς par rapport à la contemplation de la Sainte Trinité fait tellement partie de son être, qu'elle sert à le définir. « Le νοῦς parfait (entendez parfait en tant que νοῦς, dans la ligne de sa nature) c'est celui qui peut recevoir facilement la gnose de la sainte Trinité » [2]. Il n'entre pas dans le but de cette petite dissertation de démontrer que ce déplacement des concepts n'empêche pas cette doctrine d'être orthodoxe. Mais il a de graves conséquences pour la spiritualité en général, et en particulier pour le point qui nous intéresse ici, la question de l'extase ou de l'« ignorance infinie ». Une fois posé le principe que le νοῦς est de par sa naissance ou sa nature apte à recevoir la science de Dieu, la théologie apophatique s'arrêtera au seuil de l'« état intellectuel » — νοῦ κατάστασις — c'est-à-dire l'état de pure intellectualité qui est la condition primordiale de l'intelligence. Redevenu image parfaite de Dieu, le νοῦς n'aura plus qu'à se voir lui-même pour voir Dieu. Il n'a pas à sortir de soi, c'est la lumière divine qui vient à sa rencontre dans la mesure de sa réceptivité. C'est même cette lumière qui le fait parfaitement lui-même. « L'état de νοῦς (κατάστασις et non pas ἔκστασις!) c'est la cîme intellectuelle, sur laquelle au temps de l'oraison resplendit la lumière de la Sainte Trinité » [3]. Et *Practicos* I, 3: « Le royaume de Dieu, c'est la gnose de la Sainté Trinité, proportionnelle en étendue à la substance du νοῦς et supérieure à son incorruption ». Ce dernier membre de phrase que j'aurais pu omettre, parce que, quel qu'en soit le sens, il ne peut contredire le premier, signifie, en bref, que « ce n'est pas en vertu de son incorporéité que le νοῦς est image de Dieu [4], mais en vertu de sa capacité de recevoir la gnose essentielle ». La vision divine dépasse donc l'incorporéité, et si on appellait celle-ci la nature, il faudrait déclarer la science de Dieu surnaturelle, et nous pourrions revenir à l'idée de l'ex-

[1] *Centurie*, VI, 85.
[2] *Centurie*, III, 12.
[3] *Centurie*, Suppl. 4; texte grec dans MUYLDERMANS, *Evagriana*, *le Muséon* 44, p. 51, n. 3.
[4] *Cent.* VI, 73.

tase. Mais si on inclut dans le concept de nature la réceptivité, il n'y aura plus lieu de parler de surnaturel; encore que l'actuation de cette réceptivité doive se nommer proprement une grâce. De là vient qu'Evagre emploie souvent ce terme, et c'est la plupart du temps à propos de la contemplation de Dieu; tandis que, à ma connaissance, une seule fois il parle d'une vie au-dessus de la nature ([1]). Il ne s'agit pas là de la nature du νοῦς comme tel, mais de la nature humaine telle qu'elle est actuellement: « Les *hommes* vivent trois espèces de vie, contraire à la nature, conforme à la nature, et supérieure à la nature... ». On ne saurait en tout cas interpréter cet ἅπαξ εἰρημένον dans un sens qui contredise les nombreux passages où c'est la nature qui reçoit la vision divine.

Laissons de côté nombre de questions qui surgissent spontanément dans l'esprit à l'énoncé de pareilles théories. Allons droit au but qui est de montrer que l'ignorance infinie ne saurait s'identifier avec le γνόφος dionysien. Il semble que d'ores et déjà cette conclusion s'impose. Mais une considération très simple vient encore la corroborer. Evagre a une véritable prédilection pour l'histoire de Moïse ([2]). Comment se fait-il alors que nulle part il ne dise mot de la fameuse Ténèbre? C'est que cela ne cadrerait pas avec son système. « Moïse et Elie ne sont pas le royaume de Dieu; car l'un est le symbole de la contemplation des natures (= θεωρία φυσική) l'autre celui des hommes saints » (= πρᾶξις) ([3]). Nous avons vu ce que c'est que le royaume de Dieu: la vision divine; et voici Moïse, l'exemple classique de cette vision divine, depuis Philon, qui n'est pas le royaume de Dieu, mais seulement le royaume des cieux ou science des êtres créés! ([4]). Pensera-t-on qu'Evagre n'a connu ni Philon ni Saint Grégoire de Nysse? Je croirais plutôt que sciemment il ne les a pas suivis sur ce point. Celui qu'il a suivi, c'est Origène, rejetant résolument toute extase, et expliquant la contemplation de Dieu par la théorie des sens spirituels ([5]). Il a suivi encore, me

([1]) *Cent.* II, 31.
([2]) *Lettres,* 36, 41, 56; *Cent.* II, 69, 73 etc.
([3]) *Cent.* IV, 23.
([4]) *Practicos,* I, 2.
([5]) Voir K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène, Revue d'Ascétique et de Mystique,* XIII, 1932, p. 134 svv.

semble-t-il, Saint Grégoire de Nazianze « son savant maître » pour qui le νοῦς est μοῖρα θεοῦ [1] et qui parle de νοῦ πρὸς θεὸν ἐκδημία tout comme *De Oratione* 46. Loin d'ignorer les auteurs de Vitae Mosis, c'est probablement à eux qu'il pense comme sujet de ce φασίν dans *Practicos* I, 59.

Mais si c'est à eux qu'il doit le mot d'« ignorance infinie », nous sommes maintenant en mesure de déterminer en quel sens il a pu l'employer. Ἀπέραντος ἀγνωσία au sens de absolue, totale, par rapport aux créatures autres que le νοῦς. Thalassios a donc eu raison de préciser en mettant ἀπειρία, tout comme « Nil », c'est-à-dire sans doute Evagre en personne, a mis τελεία ἀμορφία dans *De Oratione* 117, et τελεία ἀναισθησία *ibid.* 120. — Par rapport à Dieu, l'ignorance est pour Evagre ἀπέραντος dans ce sens que le νοῦς ne connaît pas la nature divine adéquatement, mais seulement « proportionnellement à l'étendue de sa propre substance ». Dans aucun de ces deux sens ἀπέραντος ἀγνωσία n'est synonyme de γνόφος au sens de Denys. La « theologia » évagrienne n'est pas, et ne s'appelle jamais « theologia mystica »; elle n'est pas « l'obscurité translumineuse où l'on voit et connaît précisément par le fait d'une non-vue et d'une non-science mystique » [2]. Elle est simplement la *gnose* de la Sainte Trinité, suivant le mot perpétuellement répété, parce que « l'intelligence est dite voir ce qu'elle connaît » [3], parce la « vue de l'intelligence, est un sens intellectuel » [4], et donc une faculté d'appréhension directe. L'oraison, c'est-à-dire cet « état qui ne se produit que sous la lumière de la Sainte Trinité » [5], c'est « la plus haute intellection de l'intelligence » (ἄκρα νόησις τοῦ νοός) [6]; c'est l'activité propre de l'intelligence (ἰδία ἐνέργεια τοῦ νοός) [7]; c'est sa fonction authentique (εἰλικρινὴς χρῆσις) [8]. Lumière et obscurité s'ex-

[1] *Oratio de pauperum amore,* PG. 35, 865 B; c'est l'expression que Saint Maxime commente, *Ambiguorum Liber,* PG. 91, 865 B sv.

[2] *Mystica Theol.* II.

[3] *Cent.* VI, 83.

[4] *Ibid.* 56.

[5] *Cent.* Suppl. 30.

[6] *De Oratione,* chapitre omis dans l'édition de Suarès PG. 79, à insérer après le n. 34.

[7] *Ibid.* 83.

[8] *Ibid.* 84.

cluent, se limitent l'une l'autre à la frontière de la substance du νοῦς. En deçà γνῶσις; au-delà ἀγνωσία. Il n'y a pas d'ἔκστασις ἐκ τῶν οἰκείων ὅρων τοῦ νοός. Peut-être d'aucuns penseront-ils qu'en somme cette doctrine accuse un esprit géométrique. Platon interdisait l'entrée de son école à quiconque n'était pas géomètre; il aurait admis Evagre, et exclus Denys.

Alors, pour revenir à notre commencement, comment s'est fait chez Saint Maxime l'accord entre Denys et Evagre? Réponse: il ne s'est pas fait, du moins sur le point que nous venons de discuter. Ou, si cette formule paraît trop raide, mettons que l'accord s'est fait par un « raccord », si mon dictionnaire français a raison de définir ce mot « liaison que l'on fait entre deux parties contiguës et disparates... ». Juxtaposition, superposition, mais non pas compénétration vitale. La caractère hétérogène des définitions fondamentales ne permettait pas une greffe organique. Et c'est Denys qui a été superposé à Evagre, et non inversement; je veux dire qu'avec des mots dionysiens Maxime n'a fait qu'exprimer des idées évagriennes, ou, pour ne choquer personne, disons: des idées dont Evagre reste pour nous le représentant classique. On pourrait généraliser cette remarque pour l'ensemble de l'œuvre de Maxime. Hors des écrits consacrés directement à Denys (et au point de vue de la spiritualité ceux-ci n'ont pas l'importance des Centuries *de Caritate*), la part de l'Aréopagite est minime et le plus souvent purement verbale. Dans *de Caritate* III, 99, que le P. Viller a eu parfaitement raison de mettre en parallèle avec Evagre *Cent.* III, 15, une analyse attentive ne laisserait à Denys que l'amphigouris des trois mots: τὸν ὑπεράγνωστον ὑπεραγνώστως ὑπερεγνωκώς. Tout le reste, et l'*idée* même de la gnose de Dieu, telle qu'elle est exprimée dans la dernière ligne, n'a plus rien de dionysien. Terminons en notant que Maxime a manqué la plus belle occasion de citer comme son ami Thalassios la fameuse sentence évagrienne sur l'ignorance infinie:

Maxime, *de Car.* I, 19	Thalassios I, 56
Μακάριος ὁ νοῦς ὁ πάντα τὰ ὄντα περάσας, καὶ τῆς θείας ὡραιότητος ἀδιαλείπτως κατατρυφῶν.	Μακάριος ὁ φθάσας εἰς τὴν ἀπέραντον ἀπειρίαν· ἐκεῖνος δὲ ἔφθασεν, ὁ τὰ πεπερασμένα περάσας.

S'il a omis dans ce chapitre le terme en apparence le plus dionysien qui soit chez Evagre dont il reproduit la pensée, n'est-ce pas signe qu'au fond il ne se préoccupait guère de concordisme philosophique? Il a contribué grandement à asseoir la croyance en l'authenticité du Pseudo-aréopagite, mais il n'a pas fait la synthèse de celui-ci avec la doctrine spirituelle antérieure. Et aucun de ses successeurs byzantins ne la fera jamais mieux que lui.

Ir. Hausherr S. J.

THE GREEK KÎRUGMATA VERSICLES & RESPONSES AND HYMNS IN THE COPTIC LITURGY

The Anaphorae of SS. Basil, Gregory, and Cyril which are in use in the Egyptian Church are derived from three corresponding Graeco-Egyptian Anaphorae with certain additions and omissions. The period when these Graeco-Egyptian Anaphorae first began to be translated into the vernacular is generally assigned to the middle of the sixth century, though we have manuscript evidence that they were still celebrated in Greek on certain occasions as late as the early part of the fourteenth century, at least, in the Monastery of St. Macarius in Nitria. A manuscript of the Anaphorae of SS. Basil and Gregory in Greek discovered by H. G. EVELYN WHITE and edited by him in his *New Texts from the Monasteries of the Wadi 'n-Natrun*, Part I, commemorates the patriarch Benjamin II who reigned from A. D. 1327-1339.

A characteristic feature of the three Coptic Liturgies of SS. Basil, Gregory, and Cyril is that practically all the deacon's biddings or kîrugmata, the biddings of the priest, and the responses of the choir are in Greek. For example, apart from the kîrugmata, such outstanding parts of the Liturgy as the Trisagion, the invitations and responses which precede the Preface, the Sanctus, the Anamnesis, and the formulas at the Consignation and at the blessing with the Sacred Elements are all in Greek. Indeed, almost fifty per cent of the oral parts of the Coptic Liturgy is in Greek. This large percentage of the use of Greek in the Coptic Liturgies is striking, if one considers the essentially national character of the Monophysite Church, but, on the other hand, it must be borne in mind that Monophysite theologians at the Council

of Chalcedon, as well as in the centuries that followed, always maintained that the Monophysite Church represented the Church of St. Cyril and St. Athanasius, in other words, that no break of any kind with the past was ever contemplated.

What, then, would have been more natural, than that, when the Graeco-Egyptian Liturgies began to be translated into Coptic, the Monophysites should wish to preserve as far as possible the pre-Chalcedon character of their Church? Most of the invariable oral parts of the Liturgy would have been known by heart to the ordinary Egyptian church-goer, just as such parts of the Mass as *Kyrie Eleison, Gloria in excelsis Deo, Dominus vobiscum, Credo in unum Deum, Per omnia saecula saeculorum, Sursum corda,* and *Agnus Dei* would be understood by even a nominal member of the Western Church, and could, therefore, be left in Greek. It is, moreover, precisely these oral parts of the Coptic Liturgies that we find are in Greek and not in Coptic.

In the following pages these Greek passages are set out in the order in which they occur in the Coptic Euchologion (1). They have been collated with the corresponding passages in the Graeco-Egyptian Liturgies (2), and in some cases with the texts of the Apostolic Constitutions, the Liturgy of St. James, and the Liturgy of St. John Chrysostom, and references to these are given in the foot-notes. Interlinear spacing has been used to indicate that a Coptic text of variable length separates the Greek passages. Where there is no such spacing the passages are to be considered as continuous.

As regards the Evening (Vigil) and Morning Service of Incense of the Coptic Rite, this is not found in the MSS. of the Graeco-Egyptian Liturgies, but since this Service is compiled from the Pre-anaphoral part of the Coptic Liturgy, there is no difficulty in tracing the source of the Greek passages which it contains.

The appendix includes the Greek Versicles and Hymns which are used at the various Feasts and during the Fasts of the Coptic Church, and when either the patriarch or a bishop is present at a church for the celebration of the Liturgy. The

(1) *The Three Anaphorae of SS. Basil, Gregory, and Cyril.* Cairo 1932.
(2) E. Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio,* vol. I.

Hymn for the Feast of the Nativity on page 392 is taken from two MSS. in the Library of the church of the Virgin in the Ḥārat az-Zuwaila, Cairo, and for the text of these two MSS. I am indebted to the kindness of my friend Yassa Ef. Abd el-Masih.

In addition to the works already mentioned, the following have been used in the preparation of this article:

R. Tuki, *The Book of the Three Anaphorae*. Rome 1736. The Arabic pagination of the first part has been retained, but the Coptic pagination of the second part is given in European numerals.

J. Bute, *The Coptic Morning Service for the Lord's Day*. London 1882.

F. E. Brightman, *Liturgies Eastern*. Oxford 1896.

— *The Book of the Prayers, namely the Service of the Deacon and the Psalmodist*. Cairo 1927.

— *The Book of the Ṭurûḥât of the Holy Baskha*. Cairo 1914.

— *The Book of the Order of Holy Week*. Cairo. (كتاب ترتيب جمعة الآلام).

R. Tuki, *The Book of the Theotokias*. Rome 1764.

C. J. Labib, *The Book of the holy Psalmody for the year* Cairo 1908.

— Ωρολογιον το Μεγα, Venice 1860.

— Πεντηκοσταριον, Venice 1873.

The Sigilla used in the following pages are:

B = Coptic Liturgy of St. Basil
C = Coptic Liturgy of St. Cyril
C = Choir
D = Deacon
DD = Deacons
G = Coptic Liturgy of St. Gregory
P = Priest
PP = Priests.

Dr. O. H. E. Burmester.

The service of the prayer of evening (vigil) and morning incense.

Before the door of the Haikal

P Ἐλέησον ἡμᾶς ὁ Θεὸς ὁ Πατὴρ ὁ παντοκράτωρ (1)· παναγία Τριὰς ἐλέησον ἡμᾶς. .... (2).

D Ἐπὶ προσευχὴν στάθητε. P Εἰρήνη πᾶσιν. C Καὶ τῷ πνεύματί σου.

At the Prayer of Thanksgiving

D Προσεύξασθε. C Κύριε ἐλέησον (3).

Having entered the Haikal, the priest takes the censer, saying: Εὐλογεῖτε and the assistant priests answer: Εὐλόγησον.

D Ἐπὶ προσευχὴν στάθητε. P Εἰρήνη πᾶσιν. C Καὶ τῷ πνεύματί σου.

At the Prayer of Incense, whether of the Evening or of the Morning

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς θυσίας ἡμῶν προσφερόντων (4).

At the Prayer for Peace

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς εἰρήνης τῆς ἁγίας μόνης καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ὀρθοδόξου τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίας.

(1) Cf. note 8, page 377.

(2) These words occur at the beginning of one of the prayers which are recited during the preparation of the ministers in the Liturgy of St. John Chrysostom, cf. F. E. Brightman, *Liturgies Eastern*, p. 351.

(3) These Kirugmata with the Pax and the Responses are found in the same order in the Greek Liturgies of SS. Basil, Gregory and Mark, cf. E. Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, vol. I, pp. 84, 124, 131 and Brightman, *op. cit.* p. 113.

(4) Cf. note 3, page 371.

At the Prayer for the Patriarch

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τοῦ ἀρχιερέως ἡμῶν πάπα ἀββᾶ δ. πάπα καὶ πατριάρχου καὶ ([a]) ἀρχιεπισκόπου τῆς μεγαλοπόλεως ([b]) Ἀλεξανδρίας καὶ τῶν ὀρθοδόξων ἡμῶν ἐπισκόπων.

At the Prayer for the Congregations

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας ταύτης καὶ τῶν συνελεύσεων ἡμῶν ([1]).

The censing having been finished, the deacon says:

Ἐπὶ προσευχὴν στάθητε. P Εἰρήνη πᾶσιν. C Καὶ τῷ πνεύματί σου.

The Prayer **ⲫϯ ⲫⲏ ⲉⲧⲁϥϣⲱⲡ ⲉⲣⲟϥ ⲛ̀ϯⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ⲛ̀ⲧⲉⲡⲓⲥⲟⲛⲓ** ([2]) concludes with the following words: κατὰ τὸ ἔλεός σου, Κύριε, καὶ μὴ κατὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ([3]).

At the various intercessions, when these are recited

D Κλίνωμεν τὰ γόνατα. Ἀναστῶμεν. Κλίνωμεν τὰ γόνατα, καὶ ἀναστῶμεν. Κλίνωμεν τὰ γόνατα. C Κύριε ἐλέησον ([4]).

At the Prayer of the Gospel

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου. C Κύριε ἐλέησον.

Before the reading of the Gospel

D Στάθητε μετὰ φόβου Θεοῦ· ἀκούσωμεν τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου.

([1]) Cf. note 4, page 373.
([2]) i. e. God, Who didst receive the confession of the thief etc.
([3]) Cf. note 1, page 377.
([4]) Cf. note 1 and a), page 373.

TUKI, *The Book of the Three Anaphorae* (ⲡⲓϫⲱⲙ ⲛ̀ⲧⲉⲡⲓϣⲟⲙⲧ ⲛ̀ⲁⲛⲁⲫⲟⲣⲁ). ([a]) p. 10 κυρίου. ([b]) p. 10 μεγάλης πόλεως.

At the reading of the Gospel

D Κύριε εὐλόγησον· ἐκ τοῦ κατὰ (Ματθαῖον, Μάρκον, Λουκᾶν, Ιωάννην) ἁγίου εὐαγγελίου τὸ ἀνάγνωσμα [1].

C Δόξα σοι, Κύριε [2].

At the Prayer for Peace

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς εἰρήνης κ. τ. λ. (p. 366). C Κύριε ἐλέησον (thrice).

At the Prayer for the Patriarch

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τοῦ ἀρχιερέως ἡμῶν κ. τ. λ. (p. 367). C Κύριε ἐλέησον (3).

At the Prayer for the stability of the Church

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς σωτηρίας τοῦ κόσμου καὶ τῆς πόλεως ἡμῶν ταύτης καὶ πασῶν πόλεων [a] καὶ τῶν χωρῶν καὶ νήσων καὶ μοναστηρίων. C Κύριε ἐλέησον (3).

At the Prayer for the rising of the river

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς συμμέτρου ἀναβάσεως τῶν ποταμίων ὑδάτων. C Κύριε ἐλέησον (3).

At the Prayer for rain and the seeds of the earth

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν ἀγαθῶν ὑετῶν καὶ τῶν σπορίμων τῆς γῆς. C Κύριε ἐλέησον (3) [b]

(1) Cf. note 2, page 372.
(2) Cf. note 3, page 372.

TUKI, *op. cit.* (a) p. ٤٥ omits these words. (b) pp. ٤٩, ١٣٥ & ٥٠, ١٣٦ in Coptic only.

At the Prayer for the fruits of the earth

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν ἀγαθῶν ἀέρων καὶ τῶν καρπῶν τῆς γῆς. C Κύριε ἐλέησον (3). (a)

At the Prayer for the Congregations

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας κ. τ. λ. (p. 367). C Κύριε ἐλέησον (3) (1).

Immediately before the Prayer
ⲛ̀ⲑⲟⲕ ⲡϭ̅ⲥ̅ ⲫⲏ ⲉⲧⲁⲕⲣⲉⲕⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ (2)

D Τὰς κεφαλὰς ὑμῶν τῷ Κυρίῳ κλίνατε. C Ἐνώπιόν σου, Κύριε (3).

Immediately before the Prayer
ⲫⲛⲏⲃ ⲡϭ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲓⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲛ̀ϣⲏⲣⲓ (4)

D Πρόσχωμεν Θεῷ μετὰ φόβου. P Εἰρήνη πᾶσιν (b). C Καὶ τῷ πνεύματί σου (5).

Among the Dismissals (Ἀπόλυσις) the two following are in Greek

1) P Εἰρήνη καὶ ἡ ἀγάπη Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡμῶν μετὰ πάντων ἡμῶν (c) πορεύεσθε ἐν εἰρήνῃ.

2) P Ταχύτεροι ὦμεν ἡμεῖς πάντες ἐν ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ εἰς τὴν σύναξιν, ἵνα τῆς αὐτῆς ἄξιοι εὑρεθῶμεν· πορεύεσθε ἐν εἰρήνῃ (d).

(1) Cf. note 4, page 373.
(2) i. e. Thou, Who hast bowed the heavens etc.
(3) Cf. note 4, page 381.
(4) i. e. Master, Lord Jesus Christ the Only-begotten Son etc.
(5) Cf. note 5, page 381.

Tuki, *op. cit.* (a) pp. ξθ, ρπο & ο, ρπη in Coptic only. (b) pp. ολ, ρξξ omits this. (c) p. ρογ ὑμῶν. This Dismissal has the rubric: Ἀπόλυσις τῆς εὐχῆς ἑσπέρου. (d) p. ρογ This Dismissal has the following rubric: ϯⲙⲉⲧⲣⲉⲙϩⲉ ⲛ̀ϧⲁⲉ ⲛ̀ϯⲉⲩⲭⲏ ⲛ̀ⲧⲉⲡⲧⲁⲗⲟ ⲙ̀ⲡⲓⲥⲑⲟⲓⲛⲟⲩϥⲓ ⲛ̀ϣⲱⲣⲡ, 'The Dismissal at the end of the Prayer of the offering of Incense in the morning'.

The pre-anaphoral part of the Liturgy

After the Prayer of the circuit round the altar
ⲟⲩⲱⲟⲩ ⲛⲉⲙⲟⲩⲧⲁⲓⲟ ([1])

D Προσεύξασθε ([a]) ὑπὲρ τῶν ἁγίων τιμίων δώρων τούτων καὶ θυσιῶν ἡμῶν καὶ προσφερόντων ([2]).

P Εὐλογεῖτε. PP Εὐλόγησον.

When the priest pours wine and water into the chalice

D Ἀμὴν ἀμὴν ἀμήν. Εἷς Πατὴρ ἅγιος, εἷς Υἱὸς ἅγιος, ἓν Πνεῦμα ἅγιον. Ἀμήν ([3]). Εὐλογητὸς Κύριος ὁ Θεὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν ([4]).

C Δόξα Πατρὶ, καὶ Υἱῷ, καὶ Πνεύματι ἁγίῳ. Καὶ νῦν, καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν. Ἀλληλούϊα ([5]).

P Εἰρήνη πᾶσιν. C Καὶ τῷ πνεύματί σου ([6]).

At the Prayer of Thanksgiving

D Προσεύξασθε. C Κύριε ἐλέησον ([7]).

([1]) i. e. Glory and honour etc.

([2]) Cf. page 379.

([3]) Εἷς Πατὴρ ἅγιος κ. τ. λ., this has probably been taken from the Liturgy, where it occurs at the Elevation. It is found in the Greek Liturgies of SS. Basil, Gregory, and Mark, cf. Renaudot, *op. cit.*, pp. 82, 122, 161 and Brightman, *op. cit.* p. 138. In Mark, however, there is the following addition εἰς ἑνότητα Πνεύματος ἁγίου ἀμήν.

([4]) This also occurs in the Greek Liturgies of SS. Basil and Gregory at the Elevation, where, however, the words ὁ Θεός are omitted.

([5]) This has probably been taken from the Liturgy, where it is found at the end of Ps. CL which is sung at the Communion. It is also indicated in the Greek Liturgy of St. Mark, cf. Brightman. *op. cit.* p. 140.

([6]) This is given in the Greek Liturgy of St. Mark, cf. Renaudot, *op. cit.* p. 131 and Brightman, *op. cit.* p. 113.

([7]) This also occurs in Greek Mark, where, however, it is indicated at the beginning of the Prayer of Thanksgiving, Ren. 131 and Bright. 113.

Tuki, *op. cit.* ([a]) This is not mentioned in Tuki.

and at the end of this prayer

C Σωθείς. Ἀμήν. Καὶ τῷ πνεύματί σου [1].

Immediately before the Prayer of Incense

P Εἰρήνη πᾶσιν [a]. C Καὶ τῷ πνεύματί σου [2].

At the Prayer of Incense

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς θυσίας ἡμῶν προσφερόντων [3].

The Trisagion

C Ἅγιος ὁ Θεὸς, ἅγιος ἰσχυρὸς, ἅγιος ἀθάνατος ὁ ἐκ Παρθένου γεννηθεὶς, ἐλέησον ἡμᾶς. Ἅγιος ὁ Θεὸς, ἅγιος ἰσχυρὸς, ἅγιος ἀθάνατος ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, ἐλέησον ἡμᾶς. Ἅγιος ὁ Θεὸς, ἅγιος ἰσχυρὸς, ἅγιος ἀθάνατος ὁ ἀναστὰς ἐκ τῶν νεκρῶν καὶ ἀνελθὼν εἰς τοὺς οὐρανοὺς, ἐλέησον ἡμᾶς. Δόξα Πατρὶ, καὶ Υἱῷ, καὶ ἁγίῳ Πνεύματι. Καὶ νῦν, καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν. Ἁγία Τριὰς, ἐλέησον ἡμᾶς [4].

Before the Prayer of the Gospel

P Εἰρήνη πᾶσιν C Καὶ τῷ πνεύματί σου [5].

At the Prayer of the Gospel

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου. C Κύριε ἐλέησον.

(1) This expression Σωθείς occurs in the Greek Liturgy of St. Basil, REN. 88.

(2) This also occurs in Greek Mark, REN. 134 and BRIGHT. 115.

(3) This is taken from the Liturgy, cf. note 1 page 373.

(4) The Trisagion is indicated in the Greek Liturgy of St. Mark as follows: Ἅγιος ὁ Θεὸς, ἅγιος ἰσχυρὸς, ἅγιος ἀθάνατος, cf. RENAUDOT, *op. cit.* p. 137 and BRIGHTMAN, *op. cit.* p. 118.

(5) This is given in Greek Gregory and Mark, REN. pp. 92, 137 and BRIGHT. p. 119.

(a) This is not mentioned in TUKI.

Before the reading of the Gospel

D Στάθητε μετὰ φόβου Θεοῦ· ἀκούσωμεν τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου (1).

At the reading of the Gospel

D Κύριε εὐλόγησον· ἐκ τοῦ κατὰ (Ματθαῖον, Μάρκον, Λουκᾶν, Ιωάννην) ἁγίου εὐαγγελίου τὸ ἀνάγνωσμα (2).

C Δόξα σοι, Κύριε (3).

At the Prayer after the Gospel

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν ζώντων (a).

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν νοσούντων (b).

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν ἀποδήμων.

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν ἀγαθῶν ἀέρων καὶ τῶν καρπῶν τῆς γῆς.

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς συμμέτρου ἀναβάσεως τῶν ποταμίων ὑδάτων.

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν ἀγαθῶν ὑετῶν καὶ σπορίμων τῆς γῆς (b).

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς σωτηρίας ἀνθρώπων καὶ κτηνῶν.

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς σωτηρίας τοῦ κόσμου καὶ τῆς πόλεως ταύτης.

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν φιλοχρίστων ἡμῶν βασιλέων (b).

(1) This is given in Greek Mark with, however, the omission of the words μετὰ φόβου Θεοῦ, REN. p. 138 and BRIGHT. p. 119.

(2) This is found in the Liturgy of St. John Chrysostom, where, however, the words Κύριε εὐλόγησον are omitted.

(3) This is given in the Liturgy of St. James, cf. BRIGHTMAN, *op. cit.* p. 38.

TUKI, *op. cit.* (a) p. 70 This is preceded by Ἐπὶ προσευχῇ στάθητε. (b) pp. 71-72 There is added Κλίνωμεν τὰ γόνατα κ. τ. λ. cf. p. 367.

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν αἰχμαλώτων.

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν κοιμηθέντων.

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς θυσίας ἡμῶν προσφερόντων [a].

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν θλιβομένων.

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν κατηχουμένων [1] [b].

C Σωθείς. Ἀμήν [2].

D Ἐπὶ προσευχὴν στάθητε. P Εἰρήνη πᾶσιν [3]. C Καὶ τῷ πνεύματί σου.

At the Prayer for Peace

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς εἰρήνης κ. τ. λ. C Κύριε ἐλέησον.

At the Prayer for the Patriarch

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τοῦ ἀρχιερέως ἡμῶν κ. τ. λ. C Κύριε ἐλέησον.

At the Prayer for the Congregations

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας ταύτης κ. τ. λ. C Κύριε ἐλέησον [4].

(1) Prayers corresponding to those which accompany these kîrugmata in the Coptic Liturgy, are found in the Greek Liturgies of SS. Basil, Gregory, and Mark, Ren. 70-71, 108-109, 138-139 and Bright. 119-120. The accompanying kîrugmata are, however, not indicated, with the exception of Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν αἰχμαλώτων which occurs in Greek Gregory, Ren. 108.

(2) Cf. note 1, page 371.

(3) Greek Basil has Εἰρήνη πᾶσι, Ren. 58.

(4) These three prayers are found in the Greek Liturgies of SS. Basil and Mark, Ren. 58-60, 139-140 and Bright. 121-122, but only the incipit of the first kîrugma is indicated, and this is in Greek Basil, Ren. 58.

Tuki, *op. cit.* (a) p. 73 Κλίνωμεν τὰ γόνατα κ. τ. λ. (b) p. 73 Κλίνωμεν τὰ γόνατα κ. τ. λ. C Κύριε ἐλέησον.

Immediately before the Creed

D Ἐν σοφίᾳ Θεοῦ πρόσχωμεν ([1]). Κύριε ἐλέησον, Κύριε ἐλέησον.

Immediately before the Prayer of the Aspasmos

P Εἰρήνη πᾶσιν. C Καὶ τῷ πνεύματί σου ([2]).

At the Prayer of the Aspasmos

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς τελείας εἰρήνης καὶ ἀγάπης καὶ τῶν ἁγίων ἀσπασμῶν τῶν ἀποστόλων. C Κύριε ἐλέησον.

and at the end of this Prayer

D Ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ ([3]).

At the end of the Pre-anaphoral part of the Liturgy

D Κύριε ἐλέησον, Κύριε ἐλέησον, Κύριε ἐλέησον.........

The three anaphorae of SS. Basil, Gregory, and Cyril ([4])

G D Στῶμεν καλῶς, στῶμεν εὐλαβῶς, στῶμεν ἐκτενῶς, στῶμεν ἐν εἰρήνῃ, στῶμεν μετὰ φόβου Θεοῦ καὶ τρόμου καὶ κατανύξεως ([5]).

([1]) This is given, with the omission of Θεοῦ, in the Liturgies of St. James and of St. John Chrysostom, Bright. 42, 383.

([2]) This is given in the Greek Liturgies of SS. Basil, Gregory, and Mark, Ren. 60, 96, 143, but the response is not indicated.

([3]) Greek Mark has merely the incipit, Ren. 142 and Bright. 123. However, the Apostolic Constitutions contain this kirugma in the same form, Bright. 13.

([4]) *B* = Basil, *G* = Gregory, *C* = Cyril. These sigilla refer to the Coptic Liturgies.

([5]) Greek Basil and Gregory have merely Στῶμεν καλῶς, Ren. *op. cit.* pp. 64, 98; Apostolic Constitutions, Bright. *op. cit.* p. 13 Ὀρθοὶ πρὸς Κύριον μετὰ φόβου καὶ τρόμου ἑστῶτες ὦμεν προσφέρειν; Liturgy of St. James, Bright. 49 Στῶμεν καλῶς, στῶμεν εὐλαβῶς, στῶμεν μετὰ φόβου Θεοῦ καὶ κατανύξεως· πρόσχωμεν τῇ ἁγίᾳ ἀναφορᾷ [ἐν] εἰρήνῃ τῷ Θεῷ προσφέρειν.

BGC D Προσφέρειν (a) κατὰ τρόπον· στάθητε (*BC* + κατὰ τρόμου)· εἰς ἀνατολὰς βλέψατε· πρόσχωμεν (1) (b) C Ἔλεος εἰρήνης· θυσία αἰνέσεως (2). P Ὁ Κύριος μετὰ πάντων ὑμῶν (3). (C Ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ καὶ (c) Πατρὸς, καὶ ἡ χάρις τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ Κυρίου δὲ καὶ Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡ κοινωνία καὶ ἡ δωρεὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος εἴη μετὰ πάντων ὑμῶν) (4). C Καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου (5). P Ἄνω ὑμῶν τὰς καρδίας (6). C Ἔχομεν πρὸς τὸν Κύριον (7). P Εὐχαριστήσωμεν τῷ Κυρίῳ. C Ἄξιον καὶ δίκαιον (8). P Ἄξιον καὶ δίκαιον, ἄξιον καὶ δίκαιον, ἄξιον καὶ δίκαιον.........

At the Preface

D Οἱ καθήμενοι ἀνάστητε (9).

D Εἰς ἀνατολὰς βλέψατε (10).

D Πρόσχωμεν (11) (d).

(1) Cf. preceding note.

(2) Greek Gregory has merely Ἔλεος εἰρήνης, REN. 98; Liturgies of SS. James and John Chrysostom have Ἔλεον εἰρήνης, θυσίαν αἰνέσεως, BRIGHT. 49, 383.

(3) ὑμῶν omitted by Greek Mark, REN. 144 and BRIGHT. 125.

(4) In Greek Gregory this takes the place of Ὁ Κύριος κ. τ. λ., REN. 98 and H. G. EVELYN WHITE, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrun,* Part I, p. 207. REN. omits καὶ 1) and EVELYN WHITE has ἔσται for εἴη.

(5) EVELYN WHITE's text omits this response.

(6) Greek Basil and Gregory as well as the Liturgy of St. John Chrysostom add σχῶμεν after Ἄνω and omit, of course, ὑμῶν.

(7) EVELYN WHITE's text omits this response.

(8) This response is also omitted in EVELYN WHITE's text. It is given once in Greek Mark, twice in Greek Gregory, twice in Greek Basil with the addition ἀληθῶς ἄξιόν ἐστιν καὶ δίκαιον. The Preface in Greek Gregory and Mark opens with these words, cf. REN. 99, 144 and EVELYN WHITE 207 (RENAUDOT's texts add γάρ after ἀληθῶς), and as they do not occur in the Preface of Greek Basil it may be assumed that they have been transferred to the response.

(9) This appears in the Liturgies of Greek Basil, Gregory, and Mark, REN. 65, 100, 153.

(10) Greek Basil and Gregory have Εἰς ἀνατολὰς βλέπετε, Greek Mark has merely Εἰς ἀνατολήν, cf. REN. 65, 100, 153.

(11) So also Greek Basil and Gregory, REN. 65, 101.

TUKI, *op. cit.* (a) pp. 96, 197, 272 Προσφέρειν thrice. (b) pp. 96, 272 add Ἔλεος εἰρήνης· θυσία αἰνέσεως. (c) p. 197 omit καὶ. (d) TUKI omits this in *B*.

Immediately before the Sanctus certain optional responsories are sung by the choir, and the four following are in Greek.

BGC 1 Δεῦτε εἰς τὴν τράπεζαν· τὸν Θεὸν εὐλογοῦμεν σὺν ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, βοῶντες καὶ λέγοντες, ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος σὺ, Κύριε, ἀλληλούϊα. Δόξα Πατρὶ, καὶ Υἱῷ, καὶ ἁγίῳ Πνεύματι. Μετὰ τῶν Χερουβὶμ τὸν ὕμνον ἀναπέμπομεν. Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος σὺ, Κύριε, ἀλληλούϊα. Καὶ νῦν, καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν([a]).

2 Δόξα σοι, ὦ Πατὴρ, δόξα σοι, ὦ Μονογενὴς, σὺν ἁγίῳ Πνεύματι, εἷς Θεὸς, εἷς Κύριος. Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος σὺ, Κύριε, ἀλληλούϊα. Δόξα Πατρὶ, κ. τ. λ ....Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος σὺ, Κύριε, ἀλληλούϊα. Καὶ νῦν κ. τ. λ. ([b]).

3 Τὰ Χερουβὶμ προσκυνὸν αὐτὸν, τὰ Σεραφὶμ δοξαζὸν ἐκεῖνον, κεκραγότα καὶ λέγοντα τὸν τρισάγιον γ′ ([b]).

4 At the conclusion of this responsory there is: Ἀλληλούϊα, ἀλληλούϊα, ἀλληλούϊα, δόξα σοι ὁ Θεὸς ἡμῶν, Κύριε σαβαώθ ([b]).

The Sanctus

BGC C Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος, Κύριος σαβαώθ, πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς ἁγίας σου δόξης ([1]). [*G* adds Ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις· εὐλογημένος ὁ ἐλθὼν καὶ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου. Ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις] ([2]).

([1]) In Greek Basil, Gregory, and Mark the opening words of this are given; Basil has as far as σαβαώθ, Gregory as far as ὁ οὐρανός, Mark as far as Κύριος. Ren. 65, 101, 154.

([2]) This addition is found in the Liturgies of St. James and St. John Chrysostom with the following variants: James ὁ ἐν τοῖς ὑψίστοις, James and John Chrysostom omit ἐλθὼν καὶ, James and Chrysostom ὁ ἐν τοῖς ὑψίστοις, cf. Brightman, *op. cit.* pp. 51, 385.

Tuki, *op. cit.* ([a]) Tuki omits this in *G*. ([b]) Tuki does not indicate this in *GC*.

At the Prayer of the Consecration

BG C Κατὰ τὸ ἔλεός σου Κύριε, καὶ μὴ κατὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν (¹).

BGC C Πιστεύομεν (²).

BGC C Πιστεύομεν καὶ ὁμολογοῦμεν καὶ δοξάζομεν. (ᵃ)

BGC C Πάλιν πιστεύομεν καὶ ὁμολογοῦμεν καὶ δοξάζομεν (³). (ᵃ)

BGC C [*B* Ἀμὴν, ἀμὴν, ἀμὴν] (⁴). Τὸν θάνατόν σου Κύριε καταγγέλλομεν καὶ τὴν ἁγίαν σου ἀνάστασιν καὶ ἀνάλημψιν ὁμολογοῦμεν (⁵). Σὲ αἰνοῦμεν σὲ εὐλογοῦμεν σοὶ εὐχαριστοῦμεν Κύριε καὶ δεόμεθά σου ὁ Θεὸς ἡμῶν (⁶).

C C Κατὰ τὸ ἔλεός σου κ. τ. λ.

C C Κλίνατε Θεῷ μετὰ φόβου (⁷).

C C Ἐλέησον ἡμᾶς ὁ Θεὸς ὁ Πατὴρ ὁ παντοκράτωρ (⁸).

(¹) This is given in Greek Basil and Gregory, REN. 66, 103.

(²) So also Greek Basil and Gregory, REN. 67, 104.

(³) Cf. Liturgy of St. James, πιστεύομεν καὶ ὁμολογοῦμεν, BRIGHTMAN, *op. cit.* p. 52.

(⁴) Thus Greek Basil and Gregory, REN. 68, 105.

(⁵) The incipit of this is given in Greek Basil and Gregory, REN. 68, 105. In Greek Mark it occurs in a prayer, cf. REN. p. 156 and BRIGHT. p. 133, τὸν ἐμὸν θάνατον καταγγέλλετε καὶ τὴν ἐμὴν ἀνάστασιν καὶ ἀνάληψιν ὁμολογεῖτε, and also in the Apostolic Constitutions τὸν θάνατον τὸν ἐμὸν καταγγέλλετε, BRIGHT. 20. In the Liturgy of St. James this occurs as a response, Τὸν θάνατόν σου Κύριε καταγγέλλομεν καὶ τὴν ἀνάστασίν σου ὁμολογοῦμεν, BRIGHT. 52.

(⁶) Greek Basil and Gregory have the response Σὲ αἰνοῦμεν σὲ εὐλογοῦμεν which, however, is separated from the preceding response by a prayer; cf. also the Liturgy of St. John Chrysostom, Σὲ ὑμνοῦμεν σὲ εὐλογοῦμεν κ. τ. λ., BRIGHT. 386.

(⁷) So also Greek Basil and Gregory, REN. 68, 105.

(⁸) This response occurs in the Liturgy of St. James with, however, the addition of Κύριε after ἡμᾶς.

TUKI, *op. cit.* (ᵃ) This is omitted in *GC*.

At the Epiclesis

BGC D Πρόσχωμεν. (a) Ἀμήν (1).

At the conclusion of the Epiclesis

BG C Ἀμήν. Κύριε ἐλέησον, Κύριε ἐλέησον, Κύριε ἐλέησον.

C C Ἀμήν (2).

At the Bidding Prayers (3)
For Peace

BG D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς εἰρήνης κ. τ. λ. (4) C Κύριε ἐλέησον (3).

For the Patriarch

BG D Προσεύξασθε ὑπὲρ τοῦ ἀρχιερέως κ. τ. λ. C Κύριε ἐλέησον (3).

For the Hierarchy

BG D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν ἡγουμένων (b) καὶ πρεσβυτέρων καὶ διακόνων καὶ ὑποδιακόνων ἑπτὰ ταγμάτων τοῦ Θεοῦ τῆς ἐκκλησίας. C Κύριε ἐλέησον (3).

B C Ἐλέησον ἡμᾶς ὁ Θεὸς ὁ Πατὴρ ὁ παντοκράτωρ (5).

(1) So also Greek Basil and Gregory, Ren. 69, 106.

(2) Greek Basil (Ren. 69) has the same, but in Greek Gregory only Ἀμήν is indicated.

(3) As regards these kîrugmata in the Liturgy of St. Cyril, they occur before the Consecration, and they are in Coptic.

(4) For the following kîrugmata, cf. p. 368. Though they do not appear in Greek Basil and Gregory, the accompanying prayers are more or less the same as those in the Coptic. cf. Ren. pp. 69-70 and 107-109.

(5) Greek Basil has ἡμῶν for ἡμᾶς.

Tuki, *op. cit.* (a) p. 216 + μετὰ φόβου in *G.* (b) pp. 118, 221 omit τῶν ἡγουμένων.

For the Rulers

G D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν φιλοχρίστων ἡμῶν βασιλέων. C Κύριε ἐλέησον.

For the Court

G D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν ἐν τῷ παλατίῳ ἀδελφῶν πιστῶν, καὶ ὀρθοδόξων, καὶ πάντων τῶν στρατοπέδων. C Κύριε ἐλέησον.

For the Offerings

G D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν ἁγίων τιμίων δώρων τούτων καὶ (a) θυσιῶν ἡμῶν καὶ προσφερόντων. C Κύριε ἐλέησον.

For Captives

G D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν αἰχμαλώτων (1), C Κύριε ἐλέησον.

G D Κλίνατε Θεῷ μετὰ φόβου.

G C Ἐλέησον ἡμᾶς ὁ Θεὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν.

G C Ἐλέησον ἡμᾶς ὁ Θεὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν.

For the Stability of the Church

BG D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς σωτηρίας κ. τ. λ. C Κύριε ἐλέησον.

For the rising of the River

BG D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς συμμέτρου ἀναβάσεως κ. τ. λ. C Κύριε ἐλέησον.

(1) So also Greek Gregory, Ren. 108.

Tuki, *op. cit.* (a) p. 223 omit καὶ.

For rain and the seeds of the earth

BG D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν ἀγαθῶν ὑετῶν κ. τ. λ. C Κύριε ἐλέησον.

For the fruits of the earth

BG D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν ἀγαθῶν ἀέρων κ. τ. λ. C Κύριε ἐλέησον.

Immediately before the Diptychs

BG D Εὐχαῖς καὶ πρεσβείαις τῆς παναγίας ὑπερενδόξου ἀχράντου ὑπερευλογημένης δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, καὶ τοῦ ἁγίου προφήτου καὶ προδρόμου βαπτιστοῦ μάρτυρος Ἰωάννου, καὶ τοῦ ἁγίου Στεφάνου τοῦ ἀρχιδιακόνου καὶ πρωτομάρτυρος, καὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων ἐνδόξων προφητῶν καὶ καλλινίκων μαρτύρων καὶ πάντων τῶν χορῶν τῶν ἁγίων σου (1). Ἀββᾶ Δ. κυρίου τοῦ ἀρχιεπισκόπου τῆς μεγαλοπόλεως Ἀλεξανδρίας καὶ τῶν ὀρθοδόξων ἡμῶν ἐπισκόπων τῶν εὐχαριστηρίων καὶ ὑπὲρ κοιμήσεως καὶ ἀναπαύσεως καὶ τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν· Μάρκου τοῦ ἁγίου ἀποστόλου εὐαγγελιστοῦ ἀρχιεπισκόπου καὶ μάρτυρος......... καὶ πάντων τῶν ὀρθῶς διδαξάντων τὸν λόγον τῆς ἀληθείας ὀρθοδόξων ἐπισκόπων πρεσβυτέρων διακόνων κληρικῶν καὶ λαϊκῶν καὶ τούτων καὶ πάντων ὀρθοδόξων. (a)

BG C Δόξα σοι Κύριε. Κύριε ἐλέησον, Κύριε ἐλέησον, Κύριε εὐλόγησον, Κύριε ἀνάπαυσον. Ἀμήν.

(1) Compare this with the text given in the Liturgy of St. James, BRIGHTMAN, *op. cit.* pp. 47-48.

TUKI, *op. cit.* (a) not indicated in *G*, and only latter part given in *B* (p. 130).

At the end of the Prayer for the Faithful Departed

BGC C Ὥσπερ ἦν καὶ ἐστὶν καὶ ἔσται εἰς γενεὰς γενεῶν καὶ εἰς τοὺς σύμπαντας αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν (1). [*B* has an alternative form: Ὥσπερ ἦν καὶ ἔσται ἐστὶν ἀπὸ γενεὰς εἰς γενεὰν καὶ πάντας τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν] (a)

At the Consignation

BGC P Εἰρήνη πᾶσιν. C Καὶ τῷ πνεύματί σου (2).

At the Fraction

BGC D Ἀμὴν, ἀμήν. Προσεύξασθε. C Κύριε ἐλέησον. P Εἰρήνη πᾶσιν. (b) C Καὶ τῷ πνεύματί σου (3)

At the Prayer of Inclination

BGC D Τὰς κεφαλὰς ὑμῶν τῷ Κυρίῳ κλίνατε. C Ἐνώπιόν σου Κύριε (4).

At the Prayer of Absolution

BGC D Πρόσχωμεν Θεῷ μετὰ φόβου. P Εἰρήνη πᾶσιν. (b) C Καὶ τῷ πνεύματί σου (5).

(1) Greek Basil Ὥσπερ ἦν, Greek Gregory Ὡς ἦν καὶ ἐστὶ καὶ ἔσται, Greek Mark Ὥσπερ ἦν καὶ ἐστὶν, Ren. 73, 113, 158.

(2) So also Greek Basil, Gregory, and Mark, but in Basil and Mark the response is not indicated, Ren. 73, 114, 158 and Bright. 135.

(3) Greek Basil has only Προσεύξασθε. P Εἰρήνη πᾶσιν, Greek Gregory has Προσεύξασθε. C Κύριε ἐλέησον, P Εἰρήνη πᾶσιν. C Καὶ τῷ πνεύματί σου, Greek Mark P Εἰρήνη πᾶσιν. D Προσεύξασθε, Ren. 74, 114, 158 Bright. 135.

(4) Greek Basil and Gregory Τὰς κεφαλὰς ὑμῶν, Ren. 77, 119; alternative form in Basil Τὰς κεφαλὰς ὑμῶν τῷ Θεῷ κλίνατε, Ren. 79; Greek Mark Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν τῷ Ἰησοῦ κλίνατε (sic). C Σοὶ Κύριε, Ren. 160. Liturgies of St. James and St. John Chrysostom Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν τῷ Κυρίῳ κλίνωμεν, Bright. 66, 392.

(5) Greek Basil and Gregory Πρόσχωμεν Θεῷ μετὰ φόβου. P Εἰρήνη πᾶσιν, Ren. 80, 120, Greek Mark Εἰρήνη πᾶσιν. D Μετὰ φόβου Θεοῦ; Liturgy of St. James Μετὰ φόβου Θεοῦ πρόσχωμεν, Bright. 61.

Tuki, *op. cit.* (a) Tuki does not give this. (b) Εἰρήνη πᾶσιν omitted in *GC*.

At the Elevation and the Consignation

BGC D Σωθείς. Ἀμήν. Καὶ τῷ πνεύματί σου. Μετὰ φόβου Θεοῦ πρόσχωμεν. C Κύριε ἐλέησον, Κύριε ἐλέησον, Κύριε ἐλέησον. P Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις. P Εὐλογητὸς Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς Υἱὸς Θεοῦ ἁγιασμὸς Πνεύμα[τος] ἁγίο[υ]. Ἀμήν. [a] [Some MSS. have Εὐλογητὸς Κύριος ὁ Θεὸς εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν]. C Ἀμήν. Εἷς Πατὴρ ἅγιος, εἷς Υἱὸς ἅγιος, ἓν Πνεῦμα ἅγιον. Ἀμήν. [Alternative response Εἷς ὁ πανάγιος Πατὴρ εἷς ὁ πανάγιος Υἱὸς ἓν τὸ πανάγιον Πνεῦμα. Ἀμήν] [1]. P Εἰρήνη πᾶσιν. C Καὶ τῷ πνεύματί σου. P Σῶμα ἅγιον καὶ αἷμα τίμιον ἀληθινὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν. Ἀμήν. C Ἀμήν. P Ἅγιον τίμιον σῶμα καὶ αἷμα ἀληθινὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν. Ἀμήν. C Ἀμήν [2].

BGC D Ἐν εἰρήνῃ καὶ ἀγάπῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ μεθ' ὑμῶν ψάλλατε [3].

BGC C Δόξα σοι, Κύριε, δόξα σοι. [b] Ἀλληλούϊα. Ps. 150 with the refrain Ἀλληλούϊα, and at the end there is sung Δόξα Πατρὶ κ. τ. λ. Καὶ νῦν κ. τ. λ. [c]

(1) This is found in the Greek Liturgies of SS. Basil, Gregory, and Mark, but with slight variations, cf. Renaudot, *op. cit.* pp. 82-83, 122-123, 161-162. G.P. Σῶμα καὶ αἷμα. D Μετὰ φόβου Θεοῦ πρόσχωμεν. M. Κύριε ἐλέησον (3). BGM. Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις. BG. Κύριε ἐλέησον (3). BGM. Εἷς Πατὴρ ἅγιος, εἷς Υἱὸς ἅγιος ἓν Πνεῦμα ἅγιον [M. + εἰς ἑνότητα Πνεύματος ἁγίου] Ἀμήν. BGM. Ὁ Κύριος μετὰ πάντων ὑμῶν [M omits ὑμῶν]. Καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου. BG. Εὐλογητὸς Κύριος εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.

(2) BG. Εἰρήνη πᾶσιν. Καὶ τῷ πνεύματί σου. BG. Σῶμα ἅγιον καὶ αἷμα τίμιον ἀληθινὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. Ἀμήν. Ἅγιον τίμιον σῶμα καὶ αἷμα [G. Σῶμα ἅγιον καὶ αἷμα τίμιον] ἀληθινὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. Ἀμήν.

(3) Greek Basil and Gregory have merely the incipit, Ren. 84, 124. Cf. the Liturgy of St. James. Ἐν εἰρήνῃ Χριστοῦ ψάλλωμεν, Bright. 67.

Tuki, *op. cit.* (a) p. 156 Εὐλογητὸς Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς Υἱὸς Θεὸς ἁγιάσας ἐν Πνεύματι αὐτοῦ. Ἀμήν. (b) not indicated in Tuki. (c) p. 162 In Lent there is added Σώματος καὶ αἵματος Μονογενοῦς Θεοῦ μεταλαβόντες αὐτῷ εὐχαριστήσωμεν.

At the conclusion of the Prayer **ⲃⲱⲗ ⲉⲃⲟ̀ⲗ ⲭⲱ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲣⲓⲥⲩⲛⲭⲱⲣⲓⲛ ⲛⲁⲛ ⲫϯ ⲛ̀ⲛⲉⲛⲡⲁⲣⲁⲡⲧⲱⲙⲁ** (1)

BGC κατὰ τὸ ἔλεός σου, Κύριε, καὶ μὴ κατὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν. (a)

At the Blessing of the people with the Sacred Elements

BGC P Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις. Εὐλογητὸς Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς Υἱὸς Θεοῦ ἁγιασμὸς Πνεύμα[τος] ἁγίο[υ]. Ἀμήν (2). DD Ὡσαννὰ τῷ Υἱῷ Δαυείδ· ὡσαννὰ βασιλεῖ τοῦ Ἰσραήλ· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου· ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις (3). (b)

After the Communion of the people

BGC D Ἐπὶ προσευχὴν στάθητε. P Εἰρήνη πᾶσιν. C Καὶ τῷ πνεύματί σου (4). D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς ἀξίας μεταλήψεως ἀχράντων καὶ ἐπουρανίων τῶν ἁγίων μυστηρίων. C Κύριε ἐλέησον (5).

BGC D Τὰς κεφαλὰς ὑμῶν τῷ Κυρίῳ κλίνατε (6). C Ἐνώπιόν σου, Κύριε (c)

BGC C Κύριε ἐλέησον (3) (7).

(1) i. e. Grant to us, God, remission and forgiveness of our transgressions etc.

(2) This formula has been taken from that used at the elevation, see above.

(3) This is given in *The Book of the Prayers, namely the Service of the Deacon and the Psalmodist* on pages 61-62.

(4) So also Greek Basil, Gregory, and Mark, REN. 84, 124, 162-163, BRIGHT. 141.

(5) In Greek Basil, Gregory, and Mark only the incipit is given, B. Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς κ. τ. λ. Κύριε ἐλέησον; G. Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς ἀξίας μεταλήψεως κ. τ. λ. Κύριε ἐλέησον; M. Προσεύξασθε, REN. 84, 124, 163, BRIGHT. 141.

(6) So also Greek Gregory; Greek Basil has merely the incipit Τὰς κεφαλάς; Greek Mark has Τὰς κεφαλὰς ἐπὶ εὐλογίαις τῷ Κυρίῳ κλίνατε, REN. 85, 125, BRIGHT. 142.

(7) Greek Basil has Κύριε ἐλέησον β'.

TUKI, *op. cit.* (a) not indicated in TUKI. (b) not given in TUKI. (c) p. 171 This response is omitted.

After the Blessing

D . . . . καὶ πάλιν πορεύεσθε ἐν εἰρήνῃ (1) . . . . .

D Ἡ χάρις τοῦ Κυρίου δὲ καὶ Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ πάντων ὑμῶν· πορεύεσθε ἐν εἰρήνῃ (2).

Appendix.

I.

When the patriarch or a bishop is present at a church

There is said on the arrival of the father, the patriarch, at the church on Sundays and on other days of the year « Thou art blessed etc. ». As regards the Greater Festivals there shall be said [first group (of singers) shall chant] (3) Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου· ὡσαννὰ τῷ Υἱῷ Δαυείδ· ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις· ὡσαννὰ βασιλεῖ τοῦ Ἰσραήλ . . . .

This is said after the circuit with the Lamb and the signings which are made over it (4).

(1) So also Greek Basil; Greek Mark πορεύεσθε ἐν εἰρήνῃ, Ren. 88, 164, Bright. 142.

(2) In Greek Basil this occurs immediately before Κύριε ἐλέησον β′; Greek Mark has the following form: Ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς, ἡ χάρις τοῦ Υἱοῦ, Κυρίου δὲ ἡμῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἡ κοινωνία καὶ ἡ δωρεὰ τοῦ παναγίου Πνεύματος εἴη μετὰ πάντων ἡμῶν, νῦν, καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοῖς αἰῶνας τῶν αἰώνων, Ren. 164, Bright. 143.

(3) Cf. **ⲡϫⲱⲙ ⲛ̀ⲧⲉⲛⲓⲡⲣⲟⲥⲉⲩⲭⲏ ⲉⲧⲉⲫⲁⲓⲡⲉ ϯⲙⲉⲧⲣⲉϥϣⲉⲙϣⲓ ⲛ̀ⲧⲉⲡⲓⲇⲓⲁⲕⲱⲛ ⲛⲉⲙⲡⲓⲯⲁⲗⲧⲓⲣⲓⲟⲛ** (*The Book of the Prayers, namely the Service of the Deacon and the Psalmodist*), Cairo, 1927, p. 89: يقال عند مجئ الاب البطريرك الى الكنيسة فى الآحاد والايام السنوية **ⲕⲥⲙⲁⲣⲱⲟⲩⲧ** وأما فى المواسم المشهورة فيقال (الفر قة الاولى تقول).

(4) *The Book of the Prayers etc.* p. 91 تقال هذه بعد دورة الحمل والرشو مات غليه.

Ἀμὴν, ἀμὴν, ἀμήν. Εἷς Πατὴρ ἅγιος, εἷς Υἱὸς ἅγιος, ἓν Πνεῦμα ἅγιον. Ἀμήν. Ps. CIX, vv. 3-4. Πάτερ ἡμῶν ἅγιε ἀββᾶ Δ. Εὐλογητὸς Κύριος ὁ Θεὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν. Ps. CXVI, vv. 1-2. Δόξα Πατρὶ κ. τ. λ. Καὶ νῦν κ. τ. λ. ([1]).

Then they shall chant this after the reading of the Pauline Epistle in Coptic ([2]): Ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ Πατρὸς ἡ ([a]) χάρις τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ Κυρίου δὲ καὶ Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ κοινωνία καὶ ἡ δωρεὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος εἴη μετὰ τοῦ ἁγιωτάτου καὶ μακαριωτάτου πατρὸς ἡμῶν πάπα ἀββᾶ Δ. τοῦ πατριάρχου τῆς μεγαλοπόλεως Ἀλεξανδρίας ....

And for a bishop of a particular diocese this verse is said ([3]): Καὶ τοῦ ἁγίου καὶ μακαρίου αἰδεσιμωτάτου, τοῦ πατρὸς ἡμῶν ἀββᾶ Δ. ὀρθοδόξου ἡμῶν ἐπισκόπου τῆς πόλεως ταύτης καὶ τῶν ὁρίων ([b]) αὐτῆς. And in conclusion there is said: Καὶ τῶν ([c]) μητροπολίτων ἀρχιεπισκόπων καὶ ἐπισκόπων ἡγουμένων καὶ πρεσβυτέρων καὶ πάντων ποιμένων ἐκκλησιαστικῶν διακόνων καὶ ὑποδιακόνων ἀναγνωστῶν ψαλτῶν ἑρμηνευόντων ἐπαρκούντων τῶν μοναζόντων τῶν ([d]) ἀειπαρθένων ἐγκρατῶν παναχράντων τῶν χηρῶν ὀρφανῶν καὶ ὄντων ἐν σεμνῷ γάμῳ τῶν ἀρχόντων καὶ πάντων τῶν πιστῶν φιλοχρίστων ([e]). Ἀμὴν, γένοιτο.

This kîrugma shall be said by the mouth of the archdeacon at the holy Gospel when the father, the patriarch, reads it ([4]): Στάθητε μετὰ φόβου Θεοῦ ἀκούσωμεν **ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛⲣⲱϥ**

([1]) Ps. CIX, vv. 3-4 and the rest is added by Tuki in his *Book of the Three Anaphorae* (**ⲡⲓϫⲱⲙ ⲛ̀ⲧⲉⲡⲓϣⲟⲙⲧ ⲛ̀ⲁⲛⲁⲫⲟⲣⲁ**), pp. ١٦٨-١٦٩. The text of Ps. CIX, vv. 3-4 agrees with that of T in H. B. Swete's *The Old Testament in Greek*, vol. II, p. 367 and the text of Ps. CXVI, vv. 1-2 contains the variant ἐπαινέσατε of R, Swete, *op. cit.* p. 373.

([2]) *The Book of the Prayers etc.* p. 104 ثم يتلون هذه بعد قراءة البولس قبطيا.

([3]) *The Book of the Prayers etc.* p. 105 ولاسقف الابرشية الخصوصى يقال هذا الربع.

([4]) *The Book of the Prayers etc.* p. 109 يقال هذا التنبية من فم كبير الشمامسة لاجل الانجيل المقدس عند ما يقراءه الاب البطريرك.

Tuki, *op. cit.* pp. ١٧٣-١٧٨. ([a]) καὶ χάρις. ([b]) χωρίων. ([c]) omit τῶν. ([d]) omit τῶν. ([e]) add. ἡμῶν.

ⲙ̀ⲡⲉⲛⲓⲱⲧ ⲉⲧⲧⲁⲓⲏⲟⲩⲧ τοῦ ὁσιωτάτου καὶ τρισμακαρίου ([a]) πατρὸς ἡμῶν πατρὸς πατέρων ποιμένος ποιμένων ἀρχιερέως ἀρχιερέων ἡμῶν . . . . ἀββᾶ Δ. τοῦ πατριάρχου τῆς μεγαλοπόλεως Ἀλεξανδρίας . . . .

And this for the bishop, when he reads the holy Gospel ([1]): Στάθητε μετὰ φόβου Θεοῦ ἀκούσωμεν **ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲡⲉⲛⲓⲱⲧ** ... **ⲙ̀ⲡⲉⲛⲓⲱⲧ ⲉⲧⲧⲁⲓⲏⲟⲩⲧ** τοῦ ὁσιωτάτου καὶ τρισμακαρίου ([b]). . . . . καὶ τῶν ὁρίων αὐτῆς.

II.

A Hymn which is recited after the Acts and the Synaxarium on the Sundays of the Holy Fast (Lent) and on the Friday which concludes the Fast ([2]).

Μεγάλος σὺ ([3]) ἀρχιερεὺς εἰς τοὺς αἰῶνας ἄχραντος, ἅγιος ὁ Θεὸς, κατὰ τὴν τάξιν τοῦ Μελχισεδὲκ τέλειος, ἅγιος ἰσχυρὸς, ὁ σαρκωθέντα ([4]) ἐκ Πνεύματος ἁγίου καὶ ἁγίας Μαρίας τῆς παρθένου, μέγα τὸ μυστήριον, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς.

Thou art a great highpriest unto ages undefiled, Holy God, perfect according to the order of Melchisedec, Holy Strong One, Who wast incarnate by the Holy Spirit and Holy Mary the Virgin, the great Mystery, Immortal God, have mercy upon us.

([1]) *The Book of the Prayers etc.* p. 112 وهذه من أجل الاسقف عند ما يقراء الانجيل المقدس.

([2]) *The Book of the Prayers etc.* p. 213 لحن يقال فى آحاد الصوم المقدس ويوم الجمعة ختام الصوم بعد الابركسيس والسنكسارى.

([3]) This is reconstructed from **ⲙⲉⲅⲁⲗⲟⲩ**.

([4]) For the late indeclinable form of the participle, cf. E. A. Sophocles, *Romaic or Modern Greek Grammar*, London, 1866, p. 102.

Tuki, *op. cit.* pp. ⲓⲃⲅ-ⲓⲃⲁ. ([a]) **ⲛ̀ⲟⲥⲓⲱⲧⲁⲧⲟⲩ ⲫⲁ ⲧⲣⲓⲥⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲥⲙⲟⲩ.** ([b]) **ⲛ̀ⲟⲥⲓⲱⲧⲁⲧⲟⲥ ⲫⲁ ⲧⲣⲓⲥⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲥⲙⲟⲩ.**

III.

A Hymn of Palm Sunday which is recited before the Ṭarḥ ([a]) and the Prayer of the Gospel at the Evening (Vigil) and Morning Prayer (of Incense) and at the Liturgy, and at the Gospels of the Liturgy (the choir) shall answer with « Hosanna » ([1]). Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου· (πάλιν) ἐν ὀνόματι Κυρίου. Ὡσαννὰ τῷ Υἱῷ Δαυείδ· (πάλιν) τῷ Υἱῷ Δαυείδ. Ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις· (πάλιν) ἐν τοῖς ὑψίστοις. Ὡσαννὰ βασιλεῖ τοῦ Ἰσραήλ· (πάλιν) βασιλεῖ τοῦ Ἰσραηλ. Ἀλληλούϊα, ἀλληλούϊα......

IV.

During Holy Week

This is said after the Psalm versicle in Coptic ([2]): Καὶ ὑπὲρ τοῦ καταξιωθῆναι ἡμᾶς τῆς ([b]) ἀκροάσεως τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου. Κύριον τὸν Θεὸν ἡμῶν ἱκετεύσωμεν. Σοφία· ορθοί. Ἀκούσωμεν τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου ([3]).

V.

Maundy Thursday

After the reading of the Acts in the Morning Prayer there is recited the Hymn Ἰούδας, Ἰούδας ὁ παράνομος κ. τ. λ. which has been edited by A. BAUMSTARK in his *Drei Griechische*

([1]) *The Book of the Prayers etc.* pp. 227-228 لحن الشعانين يقال قبل الطرح وصلاة الانجيل فى عشية وباكر والقداس ويرد باوصنا منه لاناجيل القداس.

([2]) *The Book of the Prayers etc.* p. 241 هذه تقال بعد المزمور القبطى, i. e. immediately before the Gospel.

([3]) The following alternative ending is given: Ἱκετεύσωμεν. Πρόσχωμεν τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου. TUKI, *op. cit.* p. ⲣⲙⲉ has: Ἱκετεύσωμεν. Πρόσχωμεν καὶ τοῦ ἀκούσωμεν τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου.

([a]) A Ṭarḥ is an exhortative paraphrase of the text of the Gospel which is appointed to be read. For the Ṭarḥ in question, cf. *The Book of the Ṭurûḥât of the Holy Baskha* (كتاب طروحات البسخة المقدسة), Old Cairo, 1914, pp. 1-17. This work contains the Ṭurûḥât for Holy Week. ([b]) TUKI, *op. cit.* p. ⲣⲙⲉ and *The Book of the Order of Holy Week,* p. 54 add θείας.

Passionsgesänge Ägyptischer Liturgie (*Oriens Christianus* N. S. 3. Serie, 3-4. Band, pp. 74-75).

The Book of the Order of Holy Week (كتاب ترتيب جمعة الآلام) indicates on page 105 that the following Hymn is recited over the Lakane at the Liturgy: Τοῦ δείπνου σου μυστικοῦ, σήμερον, Υἱὲ Θεοῦ, the remainder is given in Arabic and concludes with the words « remember me, Lord, when Thou comest into Thy Kingdom ». It is taken from the confession pronounced by the priest in the Liturgy of St. John Chrysostom immediately before the Communion, cf. BRIGHTMAN, *op. cit.*, p. 394 [a].

VI.

Good Friday

At the 6th. Hour there are recited the following Hymns [1]: a) Ὁ μονογενὴς Υἱὸς καὶ λόγος τοῦ Θεοῦ ἀθάνατος ὑπάρχων, καὶ καταδεξάμενος, διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν, σαρκωθῆναι ἐκ τῆς ἁγίας Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, ἀτρέπτως ἐνανθρωπήσας· σταυρωθείς τε, Χριστὲ ὁ Θεὸς, θανάτῳ θάνατον πατήσας, εἷς ὢν τῆς ἁγίας Τριάδος συνδοξαζόμενος τῷ Πατρὶ, καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, σῶσον ἡμᾶς. This occurs in the Liturgies of St. James, St. Mark, and St. John Chrysostom, cf. BRIGHTMAN, *op. cit.* pp. 33, 116, 365. b) Ἅγιος ὁ Θεὸς ὁ δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος γεγόνας κ. τ. λ. which has been edited by A. BAUMSTARK, *op. cit.* p. 75. c) Μνήσθητί μου κ. τ. λ. also edited by A. BAUMSTARK, *op. cit.* pp. 75-78.

Towards the end of the 12th. Hour there is recited the Ode of the Three Holy Children (Dan. III, vv. 52-88), and after every third verse there is sung the refrain Εὐλογεῖτε, πάντα τὰ ἔργα Κυρίου, τὸν Κύριον· ὑμνεῖτε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας (Dan. III, 57) [2]. After this another Greek hymn is sung which is given on page 390.

[1] *The Book of the Prayers etc.* pp. 253-257.
[2] *The Book of the Order of Holy Week*, p. 183.

[a] This verse also occurs in the Akolouthia of the Holy Communion, cf. Ωρολογιον το Μεγα, (Venice, 1860), p. 451.

VII.

Easter Sunday

This is recited during the procession (Tuki adds 'of the Resurrection at the Acts') from the night of the Feast of the Great Resurrection till the end of the 39th. day of Paschaltide (i. e. the Eve of Ascension) (1). Χριστὸς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν, θάνατῳ θάνατον πατήσας, καὶ τοῖς ἐν τοῖς μνήμασι ζωὴν χαρισάμενος. Δόξα Πατρὶ κ. τ. λ. Χριστὸς ἀνέστη κ. τ. λ. (2).

VIII.

Ascension Day

This is recited at the procession after 'Christ is risen etc.' (Tuki adds 'from the Feast of the Ascension of the Lord till Whitsunday' (3). Χριστὸς ἀνελήφθη εἰς τὸν οὐρανὸν ἐξαπέστειλε Παράκλητον τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ζωὴν χαρισάμενος ἐπὶ τῶν ψυχῶν ἡμῶν (4). Δόξα Πατρὶ κ. τ. λ. Χριστὸς ἀνελήφθη κ. τ. λ.

Before the reading of the Pauline Epistle there is recited Χριστὸς ἀνελήφθη εἰς οὐρανὸν, ἵνα πέμψῃ Παράκλητον τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ τῶν ψυχῶν ἡμῶν. Δόξα Πατρὶ κ. τ. λ. (5).

IX.

Whitsunday and during the Fast of the Apostles (6)

This is recited at the distribution (of the Holy Communion) on Whitsunday and during the Fast of the Apostles (7):

(1) *The Book of the Prayers etc.* p. 284 وهذه تقال فى الدورة من ليلة عيد القيامة المعظمة الى غاية اليوم التاسع والثلاثين من الخمسين; Tuki, *op. cit.* p. ١٣٢ (القيامة عند الابركسيس).

(2) This is sung at the Easter services of the Greek Church.

(3) *The Book of the Prayers etc.* p. 297 هذا يقال فى الدورة بعد Χς ἀνέστη; Tuki, *op. cit.* p. ١٣٣ (من عيد صعود الرب الى احد البنطيقسطى).

(4) Tuki, *op. cit.* p. ١٢٣ has ἐπὶ ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν.

(5) Tuki, *op. cit.* p. ١٣١.

(6) The Fast of the Apostles begins on the Monday after the first week of Pentecost and ends on June 28th.

(7) *The Book of the Prayers etc.* p. 307 هذه تقال فى توزيع عيد العنصرة وصوم الرسل.

Ἄσωμεν τῷ Κυρίῳ, ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται (¹). ἀνελθὼν εἰς οὐρανοὺς ἄξει τὸν Παράκλητον τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας. Ἀμήν (²).

Τοὺς δύο κτίσας εἰς ἕνα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.

Δεῦτε πάντες οἱ λαοὶ προσκυνήσωμεν Ἰησοῦ Χριστῷ.

Οὗτος ἐστὶν Θεὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ Κύριος πάσης σαρκός.

Τριὰς ἐν μονάδι καὶ μονὰς ἐν Τριάδι ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα τῆς ἀληθείας. Ἀμήν. Ἀλληλούϊα.

X.

Month of Khoiak

The following Hymn is recited during the month of Khoiak and also at the end of the 12th. Hour of Good Friday. It is printed in TUKI's *Book of the Theotokias* (³) and in LABIB's *Book of the holy Psalmody for the year* (⁴). It is also found in one of the MSS. of the Theotokias of the British Museum (⁵). The interpretation of the first two words of this hymn is a mere conjecture. Tuki and Labib consider **ⲧⲉⲛⲉⲛ** as Coptic, i. e. **ⲧⲉⲛ** 'we' and **ⲉⲛ** 'bring' (construct form of **ⲓⲛⲓ**), and give the following Arabic translation فمن ثم نقدم الذبيحة. Even though there are examples of Coptic introduced into Greek texts (see page 385), we still have the anomaly of a construct verb separated from its object by the Greek particle ὅθεν. This difficulty, however, might be overcome, if τὴν could be substituted for ὅθεν, and we should then have **ⲧⲉⲛⲉⲛⲧⲏⲛⲑⲩⲥⲓⲁⲛ** 'we bring the sacrifice'. The text of this hymn which is given below is that printed in LABIB's *Book of the holy Psalmody for the year*, pp. 65-66. Variants

(¹) Exodus XV, 1.

(²) The alternate verses are Coptic translations of the Greek verses.

(³) **ⲡⲓϫⲱⲙ ⲛ̀ⲧⲉⲛⲓⲑⲉⲟⲧⲟⲕⲓⲁ**, pp. 289-290.

(⁴) **ⲡϫⲱⲙ ⲛ̀ⲧⲉϯⲯⲁⲗⲙⲟⲇⲓⲁ ⲉⲑⲩ ⲛ̀ⲧⲉⲙⲣⲟⲙⲡⲓ**, pp. 65-67.

(⁵) *Or. 5284* (A), foll. 92^r-92^v. This MS. is dated 19th. Hathor, A. M. 1434 = Nov. 26th., A. D. 1718.

of Tuki's text (T) and the readings of *MS. Or. 5284* (A) British Museum are given in the notes. The hopelessly corrupt text of *MS. Or. 5284* (A) is not uncommon in Coptic MSS. of this period.

Ⲧⲉⲛⲉⲛ ⲑⲉⲛ ⲑⲩⲥⲓⲁⲛ ⲕⲉ ⲧⲏⲛ ⲗⲟⲅⲓⲕⲏⲛ ⲗⲁⲧⲣⲓⲁⲛ ⲁⲛⲁⲡⲉⲙⲡⲱⲙⲉⲛ ⲥⲉⲁⲩⲧⲱ ⲥⲏⲙⲉⲣⲟⲛ ⲱⲇⲁⲥ ⲡⲣⲟⲥ ⲇⲟⲝⲁ ⲥⲟⲩ, ⲥⲱⲧⲉⲣ ⲏⲙⲱⲛ. Ⲁⲛⲁⲛⲓⲁⲥ, Ⲁⲍⲁⲣⲓⲁⲥ, ⲕⲉ Ⲙⲓⲥⲁⲏⲗ. Ⲧⲣⲓⲥ ⲡⲉⲇⲉⲥ ⲓⲥ ⲧⲏⲛ ⲕⲁⲙⲓⲛⲟⲛ ⲧⲟⲩ ⲡⲩⲣⲟⲥ ⲧⲏⲛ ⲕⲉⲉⲙⲉⲛⲏⲛ ⲉⲃⲗⲏⲑⲏⲥⲁⲛ, ⲕⲉ ⲡⲩⲣ ⲟⲩⲭ ⲏⲯⲁⲧⲟ ⲧⲱⲛ ⲥⲱⲙⲁⲧⲱⲛ, ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲅⲁⲣ ⲥⲩⲅⲕⲁⲧⲉⲃⲏ ⲕⲉ ⲉⲝⲉⲧⲓⲛⲁⲍⲉ ⲧⲏⲛ ⲫⲗⲟⲅⲁ ⲧⲟⲩ ⲡⲩⲣⲟⲥ ⲕⲉ ⲉⲥⲱⲥⲉⲛ ⲁⲩⲧⲟⲩⲥ. Ⲥⲉⲇⲣⲁⲭ, Ⲙⲓⲥⲁⲭ. Ⲁⲃⲇⲉⲛⲁⲅⲱ. Ⲉⲩⲗⲟⲅⲟⲩⲛ ⲧⲟⲛ Ⲕⲩⲣⲓⲟⲛ ⲛ̀ⲭⲉⲡⲧ̅ ϣⲃⲗ.

Τὴν θυσίαν καὶ τὴν λογικὴν λατρείαν ἀναπέμπωμεν σεαυτῷ σήμερον ᾠδὰς πρὸς δόξα σου, σῶτερ ἡμῶν. Ἀνανίας, Ἀζαρίας, καὶ Μισαήλ. Τρεῖς παῖδες εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρὸς τὴν καιομένην ἐβληθήσαν, καὶ πῦρ οὐχ ἥψατο τῶν σωμάτων, ἄγγελος γὰρ συγκατέβη καὶ ἐξετίναζε τὴν φλόγα τοῦ πυρὸς καὶ ἔσωσεν αὐτούς. Σεδράχ, Μισάχ, Ἀβδεναγώ. Εὐλόγουν τὸν Κύριον **ⲛ̀ⲭⲉⲡⲧ̅** κ. τ. λ. (1)

ⲑⲉⲛ] A **ⲱⲑⲓⲥⲓⲁⲛ** / **ⲑⲩⲥⲓⲁⲛ**] A **ⲑⲓⲥⲓⲛⲉⲛ** / **ⲕⲉ** (1)] AT **ⲕⲁⲓ** / **ⲧⲏⲛ**] A **ⲧⲉⲛ** / **ⲗⲟⲅⲓⲕⲏⲛ**] A **ⲗⲟⲅⲏⲕⲏ**, T **ⲗⲟⲅⲓⲕⲟⲛ** / **ⲗⲁⲧⲣⲓⲁⲛ**] T **ⲗⲁⲧⲣⲉⲓⲁⲛ** / **ⲁⲛⲁⲡⲉⲙⲡⲱⲙⲉⲛ**] A **ⲉⲥⲁⲛⲁⲡⲉⲛⲙⲟⲩⲙⲉⲛ** / **ⲥⲉⲁⲩⲧⲱ**] A **ⲥⲉⲟⲥ** / **ⲥⲏⲙⲉⲣⲟⲛ**] A **ⲙⲉⲣⲟⲛ** / **ⲱⲇⲁⲥ**] A **ⲁⲩⲱϯⲁⲥ** / **ⲡⲣⲟⲥ**] A **ⲡⲣⲱ** / **ⲥⲟⲩ**] A omits / **ⲥⲱⲧⲉⲣ**] A **ⲥⲱⲧⲏⲣ** / **ⲏⲙⲱⲛ**] A **ⲓⲙⲟⲛ** / **ⲕⲉ** (2)] T **ⲕⲁⲓ**, A omits / **ⲧⲣⲓⲥ**] A **ⲧⲣⲓⲟⲛ**, T **ⲧⲣⲉⲓⲥ** / **ⲡⲉⲇⲉⲥ**] A **ⲡⲁⲓⲧⲟⲛ**, T **ⲡⲁⲓⲇⲉⲥ** / **ⲓⲥ**] T **ⲉⲓⲥ**, A omits / **ⲧⲏⲛ** (2)] A **ⲛ** / **ⲕⲁⲙⲓⲛⲟⲛ**] A **ⲕⲁⲙⲁⲛⲛⲁⲉ** / **ⲡⲩⲣⲟⲥ**] A **ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ** / **ⲧⲏⲛ** (3)] A omits / **ⲕⲉⲉⲙⲉⲛⲏⲛ**] T **ⲕⲁⲓ-**

(1) The remainder of this hymn is in Coptic.

ⲉⲙⲉⲛⲏⲛ, A omits / **ⲉⲃⲗⲏⲑⲏⲥⲁⲛ ⲕⲉ ⲡⲩⲣ**] A omits / **ⲕⲉ** (3)] T **ⲕⲁⲓ** / **ⲟⲩⲭ ⲏⲯⲁⲧⲟ**] A **ⲧⲟⲩⲕⲉ ⲙⲡⲥⲁⲧⲉⲧⲟ** / **ⲧⲱⲛ**] A omits / **ⲥⲱⲙⲁⲧⲱⲛ**] A **ⲥⲱⲙⲁⲧⲟⲥ** / **ⲥⲩⲅⲕⲁⲧⲉⲃⲏ --- ⲛ̀ⲭⲉⲡ̅ⲅ̅**] A **ⲧⲟⲩ ⲕⲉ ⲙⲯⲁⲧⲉ ⲡⲁⲓⲧⲟⲕⲟⲓ ⲧⲱⲛ ϥⲗⲓ ⲅⲁⲣ ⲧⲏⲥ ⲉⲗⲉⲩⲥⲟⲛ ⲁⲛⲁⲛⲓⲁⲥ ⲁ̅ⲍ̅ⲁ̅ ⲙ̅ⲓ̅ⲥ̅ⲁ̅** / **ⲕⲉ** (4)] T **ⲕⲁⲓ** / **ⲉⲍⲉⲧⲓⲛⲁⲍⲉ**] sic, T **ⲉⲍⲉⲧⲓⲛⲁⲍⲉ** / **ⲕⲉ** (5)] T **ⲕⲁⲓ** / **ⲙⲓⲥⲁⲭ**] T adds **ⲕⲁⲓ** / **ⲛ̀ⲭⲉⲡ̅ⲅ̅**] T **ⲛ̀ⲭⲉⲡϣⲟⲙⲧ**.

Let us offer up unto Thee to-day sacrifice and reasonable service as odes unto Thy glory, our Saviour. Ananias, Azarias, and Misaēl. Three Children were cast into the furnace burning with fire, and the fire did not touch their bodies, for an angel went down and drove away the flame of fire and saved them. Sedrach, Misach, Abdenagō. The Three were blessing the Lord etc.

XI.

Feast of the Nativity

The following Hymn is found in two MSS. of the Library of the Church of the Virgin of the Ḥārat az-Zuwaila, Cairo. One of these MSS. is dated A. M. 1449 = A. D. 1733-34, and the other is dated A. M. 1490 = A. D. 1774-75. The text in both these MSS. is in a most corrupt state, and, consequently, the reconstructed Greek text is conjectural. In the former MS. this hymn is given on fol. 63ᵛ, and bears the title « Paralexis of the Glorious Virgin Birth » (1).

ⲅⲉⲛⲛⲉⲑⲗⲓⲟⲛ ⲗⲉ ⲑⲁⲩⲙⲁⲥⲧⲟⲛ· ⲅⲉⲛⲛⲏⲧⲟⲛ ⲉⲟⲩⲣⲁⲕⲉⲛ· ⲟⲩⲙⲁⲩⲥⲧⲓⲥ ⲁⲣⲭⲏⲗⲉⲕⲧⲟⲛ· ⲕ̅ⲛ̅ ⲗⲉ ⲁⲛⲑⲣⲟⲡⲟⲛ.

Γενέθλιον καὶ θαυμαστόν· γεννητὸν ἀόρατον· θαυμαστὸς ἀρχιτέκτων· Κύριος καὶ ἄνθρωπος.

(1) برلكس الميلاد البتولى المجيد.

Ⲕⲉⲟⲫⲟⲣⲟⲥ ⲛ̀ⲉⲡⲟⲩⲣⲁⲛⲓⲟⲛ· ⲅⲁⲙⲙⲁⲗⲓⲟⲛ ⲗⲉ ⲁⲛⲑⲣⲟⲛ· ⲙⲏ ϫⲱⲣⲓⲥ ⲗⲉ ϫⲱⲣⲓⲧⲟⲛ· ⲩ̅ⲥ̅ ⲑ̅ⲥ̅ ⲁⲗⲓⲑⲓⲛⲟⲛ.

Κυοφόρος ἐπουράνιος· γαμήλιος καὶ ἄνανδρος· (?) μὴ χωρὶς δὲ χωριστὸς Υἱὸς, Θεὸς ἀληθινός.

Readings of second MS. (Z), fol. 8ʳ.

ⲗⲉ (1)] Z **ⲧⲁ** / **ⲅⲉⲛⲛⲏⲧⲟⲛ**] Z **ⲡⲉⲛⲓⲧⲟⲛ** / **ⲉⲟⲩⲣⲁⲕⲉⲛ**] Z **ⲁⲟⲣⲁⲧⲟⲛ** / **ⲟⲩⲙⲁⲩⲥⲧⲓⲥ**] Z **ⲟⲩⲙⲛⲏⲥⲧⲟⲛ** / **ⲁⲣϫⲏⲗⲉⲕⲧⲟⲛ**] Z **ⲁⲣϫⲏⲧⲉⲕⲧⲟⲛ** / **ⲕ̅ⲛ̅**] Z **ⲕ̅ⲉ̅** / **ⲗⲉ** (2) Z **ⲕⲉ** / **ⲁⲛⲑⲣⲟⲛ**] Z **ⲁⲛⲗⲣⲟⲡⲟⲛ** / **ⲙⲏ**] Z **ⲙⲓ** / **ⲗⲉ** (4)] Z **ⲕⲉ** / **ϫⲱⲣⲓⲧⲟⲛ**] Z **ⲉϫⲱⲣⲓⲧⲟⲛ** / **ⲩ̅ⲥ̅**] Z **ⲩⲟⲥ** / **ⲑ̅ⲥ̅**] Z **ⲑⲉⲟⲥ ⲩⲟⲥ ⲑⲉⲟⲥ ⲧⲉ** / **ⲁⲗⲓⲑⲓⲛⲟⲛ**] Z **ⲁⲗⲩⲑⲉⲛⲟⲛ.**

Wondrous Nativity Feast, invisible generation, wondrous Architect, Lord and Man.

Celestial pregnant one, a bride yet husbandless, (?) separable yet inseparable Son, true God.

XII.

On pages 340-350 of the *Book of the Prayers etc.* twelve Greek Versicles are given. They were introduced into the liturgical books of the Coptic Church by the Patriarch Cyril V (1854-1861), and are as follows:

1) Ἡ Παρθένος σήμερον κ. τ. λ. = Kontakion of the Nativity, Ωρολογιον το Μεγα, p. 230 [1].
2) Ἡ Γέννησίς σου κ. τ. λ. = Apolutikion of the Nativity, Ωρολογιον, p. 230.
3) Βουλὴν προαιώνιον κ. τ. λ. = 1st. Section in the Akolouthia to the Virgin, Ωρολογιον, p. 397.
4) Ἐν τῇ Γεννήσει τὴν παρθενίαν ἐφύλαξας κ. τ. λ. = Apolutikion of the Dormition, Ωρολογιον, p. 329.

(1) Ωρολογιον το Μεγα, Venice, 1860.

5) Ἀνοίξω τὸ στόμα μου κ. τ. λ. = Section in the Akolouthia to the Virgin, Ὡρολογιον, p. 403.
6) Ἄξιόν ἐστιν ὡς ἀληθῶς κ. τ. λ. = Section in the Akolouthia of the Table, Ὡρολογιον, p. 108.
7) Τοὺς σοὺς ὑμνολόγους Θεοτόκε κ. τ. λ. = Section in the Akolouthia to the Virgin, Ὡρολογιον, p. 403.
8) Ἐν Ἰορδάνῃ βαπτιζομένου σου Κύριε κ. τ. λ. = Apolutikion of the Epiphany, Ὡρολογιον, p. 240.
9) Τὸν συνάναρχον Λόγον κ. τ. λ. = Apolutikion of the Resurrection, Ὡρολογιον, p. 375.
10) Τοῦ λίθου σφραγισθέντος κ. τ. λ. = Apolutikion of the Resurrection, Ὡρολογιον, p. 373.
11) Εὐφραινέσθω τὰ οὐράνια κ. τ. λ. = Apolutikion of the Resurrection, Ὡρολογιον, p. 374.
12) Τὴν ἀνάστασίν σου, Χριστὲ σωτὴρ, ἄγγελοι ὑμνοῦσιν ἐν οὐρανοῖς, καὶ ἡμᾶς τοὺς ἐπὶ γῆς καταξίωσον ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ σὲ δοξάζειν. = The opening Stikhos of the Midnight Service of the Feast of the Resurrection, and also the Stikhos of the Vespers of the Thursday in Easter Week, cf. Πεντηκοσταριον (Venice, 1873), pp. 1 & 16.

LA CHIESA CATTOLICA IN GRECIA (1600-1830)

II.

ISOLE CICLADI, CHIOS, MITILENE, SALONICCO

Notizie statistiche inedite.

La dominazione *politica* delle Isole Cicladi cioè Naxos, Amorgos, Ios, Santorino, Milos, Sifnos, Serifos, Thermia (Kythnos), Zea (Kea), Andros, Tinos, Mykonos, Syros passò dai Baroni Latini ai Turchi fra il 1537 e il 1715. Chios ebbe la stessa sorte nel 1566. Mitilene (Lesbos) e Salonicco furono acquistate dagli Ottomani già nel secolo XV. Con eccezione di Chios, Mitilene e Salonicco che furono incorporate alla Grecia soltanto nel 1913, tutte le altre possessioni sopraddette divennero parte della nuova Grecia già dal 1822 (o 1830).

In questi travolgimenti politici la *Chiesa Cattolica* (1) in Grecia non fu estinta. Essa conservò oltre le diocesi (considerate nel primo articolo) di Candia, Santorino e Corfù (arcivescovado) i vescovadi Syros, Chios, Tinos (unita con Naxos nel 1919) e l'arcivescovado di Naxos; creò l'amministrazione apostolica di Salonicco (unita all'arcivescovado di Atene restituito nel 1875). Ebbe però le perdite d'alcuni vescovadi che esistevano ancora

(1) Sulla storia della Chiesa Cattolica in Grecia, avanti e dopo il 1600, non esiste ancora una monografia scientifica, come abbiamo detto già altrove. Devonsi intanto consultare Le Quien, *Oriens Christianus*, gli articoli apparsi in alcuni Lessici cattolici (Baudrillart, Buchberger, The Catholic Encyclopedia) la collezione dell'autore *Vescovadi Cattolici della Grecia* (I. Chios; II. Tinos) ed alcuni libri che abbiamo indicati nel primo articolo *La Chiesa Cattolica in Grecia* ed altri che indicheremo in questo.

nel secolo XVII: Andros, Milos, Sifnos, Zante (incorporata all'arcivescovado di Corfù nel 1919). Tratteremo in questo articolo dell'arcivescovado di Naxos, dei vescovadi di Syros, Tinos, Chios, di quelli di Andros, Milos, Sifnos, e finalmente dell'amministrazione apostolica di Salonicco. Aggiungeremo un epilogo breve sopra l'epoca 1830-1934 con alcune riflessioni storiche e confronti fra l'apostolato cattolico in Grecia 1600-1830 e quello recente (1830-1934).

1.

Naxos.

La situazione dell'arcivescovado di Naxos (1) fra il 1537 e il 1594 fu gravissima. L'Arcivescovo Lecavella, O. P. fu catturato dai Turchi e posto nelle galere, perchè era entrato in possesso del suo arcivescovado senza la licenza del governo turco. Il suo successore, Pisani, fu impedito dal duca di Naxos Miches e dal suo luogotenente, Francesco Coronello, di andare in quell'isola. L'Arcivescovo Domenico della Grammatica riuscì, soltanto per nove mesi, di prender residenza colà. Così per molti anni Naxos restò senza la presenza dei suoi Pastori. Migliori circostanze furono ottenute grazie alle fatiche dell'Arcivescovo Dionigi Rendi (2), nativo di Chios. Egli ottenne dal Sultano turco 9 rescritti in favore della Chiesa Cattolica nell'arcipelago greco, Santorino, Milos, Andros, Syros, Serifos, Sifnos:

1. La libertà d'esercizio dei diritti pastorali per sè, per i suoi suffraganei e successori.
2. Il diritto di tenere e suonare le campane.
3. Esenzione dei sacerdoti latini e greci da un certo tributo.

(1) Su Naxos vedi M. E. Dugit, *Naxos et les établissements latins de l'Archipel*. Paris 1874. Nelle varie pubblicazioni recenti di Pericles Zerlentes si trovano anche alcuni documenti e notizie sopra la Chiesa Cattolica di Naxos.

(2) Conc., *Relazione dell'Arcivescovo Dionigi Rendi, presentata alla S. Congregazione del Concilio il 19 maggio 1601.*

4. La ricuperazione della chiesa di S. Antonio [1] nel porto di Naxos.

5. Un passaporto per poter andare a Costantinopoli e ritornare a Naxos, per sè e per le sue persone.

6. Immunità dai tribunali turchi per l'arcivescovo.

7. Libertà da vessazioni per sè e per i suoi sudditi.

8. Un ordine, sotto gravissime pene, ai giudici e ministri turchi di rispettare i sopraddetti privilegi, e la libertà di poter ricorrere alla Porta nel caso di violazione dei favori imperiali da parte degli impiegati.

9. Liberazione del vescovado cattolico di Milos, occupato dal patriarca greco di Costantinopoli dal 1595.

Sotto il regime ecclesiastico di Mons. Rendi nella città di Naxos erano 4 chiese: la cattedrale con 3 altari, e le cappelle della SS. Trinità, della Natività della Beatissima Vergine, e di S. Bartolomeo. Nel porto della città era la chiesa di S. Antonio [2]. Fuori della città vi era: la chiesa dell'Annunziata col convento dei Francescani Osservanti, distante mezzo miglio dalla città e costruita nel 1535, e le cappelle rurali di S. Antonio, di S. Giacomo, di S. Caterina, e di S. Mama.

Il numero dei cattolici di rito latino nella città ascende circa a 367, mentre i greco-ortodossi ammontavano a 4000. Il clero cattolico dell'isola consisteva in 8 sacerdoti secolari, 10 chierici, ed 1 Padre Francescano. Parecchi dei sacerdoti erano canonici.

Nell'isola di Paros, appartenente alla giurisdizione dell'Arcivescovo, erano soltanto 22 cattolici sotto la cura spirituale d'un sacerdote; la loro chiesa, dedicata a S. Giorgio, aveva un unico altare.

L'Arcivescovo Angelo Gozzadini potè riferire [3], quindici anni più tardi, su qualche progresso: i cattolici erano 400. E dopo altri cinque anni annunziò [4] alla S. Congregazione del Concilio l'erezione di tre nuovi altari nella sua cattedrale ed il numero di 11 sacerdoti ascritti alla stessa chiesa.

[1] Una copia autentica esiste ancora nell'archivio arcidiocesano di Naxos, e fu edito da Petros Ioannou in *Ellenika,* 5 (1932) 211-2.

[2] Questa chiesa era prima una comenda dei Gioanniti di Rodi; già dal 1459 esiste una bolla sopra la loro casa di S. Antonio.

[3] Conc., *Relazione dell'Arcivescovo Gozzadini, 1 marzo 1616.*

[4] Conc., *Relazione dell'Arcivescovo Gozzadini, 11 maggio 1621.*

Il Visitatore Apostolico, Pietro Demarchis, Vescovo di Santorino, trovò l'arcidiocesi di Naxos nel 1624 in buono stato [1], non fu però contento del nuovo Arcivescovo Vincenzo Querini, poichè non andò nella sua arcidiocesi (benchè creato Arcivescovo già da quasi due anni) e perchè non conobbe la lingua greca. A questi difetti la S. Sede rimediò radicalmente, nominando nel 1624 un nuovo Arcivescovo nella persona di Raffaele Schiattini (1624-58) nativo di Chios al quale tocca il merito [2], di aver introdotto nella sua chiesa od almeno favorito, due Ordini Religiosi, cioè la Compagnia di Gesù, nel 1627, ed i Padri Cappuccini [3] nel 1628. Avremo occasione di parlare dei lavori di queste nuove forze apostoliche che si consacrarono con concordia fraterna al bene di quella popolazione, i Gesuiti fino al 1773 e i Cappuccini anzi fino ai giorni nostri [4]. Un elenco particolareggiato di tutte le chiese e cappelle cattoliche di Naxos e Paros nel 1638 lo possediamo nella descrizione del Visitatore Apostolico Tubini; egli dà il numero di 26 chiese o cappelle e sono le seguenti:

1. Cattedrale (Purificazione della B. M. V.)
2. Concezione (Casaccia, Gesuiti)
3. S. Maria del Borgo

} dentro la città.

Fuori della città:

4. S. Antonio
5. S. Sebastiano
6. S. Spirito
7. S. Maria (Cappuccini)
8. Annunziata (Francescani)
9. S. Marco
10. S. Giacomo
11. SS. Quaranta
12. S. Maria Maddalena
13. S. Stefano
14. S. Caterina
15. S. Bartolomeo

(1) Prop., *Visite*, vol. 1: 396r-396v.

(2) Prop., *Visite*, vol. 17: 81r-89v.

(3) I Cappuccini vennero mandati dal loro Superiore, P. Giuseppe da Parigi, su domande esplicite di Monsignore Niceforo Comneno che si trovava nel 1626 a Parigi. P. Clemente da Terzorio, *Le missioni dei Minori Cappuccini*, IV. Roma 1918, 106-7.

(4) Una residenza formale dei Gesuiti non è ancora a Naxos.

16. S. Nicola
17. Assunzione, nella possessione dell'Arcivescovo
18. S. Mama, nella possessione del Decanato Arcivescovile
19. Trasfigurazione, a Siria (villa)
20. Assunzione, a Iagri
21. Natività della B. M. V., a Florio
22. S. Maria (del Sign. Coronello)
23. S. Francesco, a Monitia (Drimalia)
24. S. Pantaleone, a Charchi (villa)
25. Natività della B. M. V., a Cato Choria (villa).

Nell'isola di Paros:

26. Una chiesa ad Ausa (Nausa)
27. Un altare nella chiesa greca S. Maria di Catapoliani.

Lo stesso autore ci dà il numero di 439 cattolici dei quali 387 a Naxos, 52 a Paros (30 a Parichia, 22 ad Ausa). La popolazione dei greco-ortodossi dell'isola di Naxos era di 6000.

Anche nel 1652 si contano [1] le chiese e cappelle quasi nella stessa maniera. Però il numero dei cattolici dell'isola di Naxos è soltanto di 323 dei quali 275 adulti; per l'isola di Paros sono enumerati 25 ad Ausa e 25 o 30 a Parichia. Dunque la popolazione cattolica a Naxos era diminuita, mentre a Paros era rimasta come prima. Il numero dei sacerdoti secolari (tra i quali 9 canonici) era di 13 (12 a Naxos, 1 a Paros); a questi s'aggiungono i Padri Francescani, Cappuccini, Gesuiti.

La Visita Apostolica fatta nel 1667 dal Vescovo SEBASTIANI [2] Carm. Disc. indica un progresso: « Nella fortezza e borghi e villaggi dell'isola sono 442 anime di rito latino e da 8 papas che fanno professione di veri catholici romani ». Nel convento dei Francescani, un miglio lontano dal castello di Naxos, vi erano 2 Padri e 1 Fratello laico, e appartenevano alla Provincia di Candia. Nel monastero vecchio dei Cappuccini, poco lontano dal castello, non abitavano più Religiosi, e nel nuovo (dentro il castello) vi erano 3 Padri e 1 Fratello laico. Essi erano sottoposti al Provinciale di Parigi ed al loro Custode residente a Chios. Nella residenza dei Gesuiti (nel ca-

(1) PROP., *Visite*, vol. 31: 50r-64r; *Relazione del P. Bernardo Min. Capp., Visitatore Apostolico*, 1652.

(2) PROP., *Visite*, vol. 32: 10r-45v.

stello) stavano 3 Padri e 2 Fratelli laici, sotto il Superiore delle missioni a Costantinopoli. Nell'isola di Paros erano 76 cattolici sotto un parroco (21 ad Ausa, 55 a Parichia). I Cappuccini fondarono nel 1675 ad Ausa un loro ospizio [1] che fu trasferito a Parichia nel 1680.

Un numero straordinario di cappelle e di chiese ci vien riportato nella Visitazione Apostolica [2] del vescovo GIUSTINIANI nel 1700: « Il numero di tutte le chiese del rito latino, comprese quelle dei Regolari, tra piccole e grandi, sparse per tutta quell'isola arriva la somma di 42, la maggiore parte campestri son state fabricate dall'antenati dell'habitatori entro le possessioni più insigni de particolari ». Il clero secolare comprendeva 12 canonici, 8 sacerdoti, 7 chierici; i Religiosi constavano di 1 Padre Francescano e di 1 Fratello laico, 4 (?) Cappuccini, 4 Padri Gesuiti e 2 Fratelli laici. Il Visitatore raccomandava alla Congregazione di Propaganda il progetto d'erigere un monastero di Orsoline desiderato anche dai laici principali della città. Quasi ugualmente lo stesso stato ecclesiastico è descritto nella Visitazione Apostolica [3] dell'Arcivescovo CASTELLI O. P., 1710. Il clero secolare ascritto alla cattedrale di Naxos ascendeva a 21 persone delle quali 11 canonici (il 12 canonicato era vacante), 4 sacerdoti, 6 chierici. I Francescani erano solo 2 Padri; i Cappuccini erano 3 Padri ed 1 Fratello (2 altri Padri sull'isola di Paros), i Gesuiti erano 5 Padri e 3 Fratelli.

Nella metà del secolo XVIII il numero dei cattolici [4] era rimasto stabile, come cento anni fa, cioè 400 corrispondente alla decima parte di tutta la popolazione di Naxos. Sacerdoti secolari erano 16 (11 canonici), chierici 5. Religiosi: Padri Francescani 2, Padri Cappuccini 2, Padri Gesuiti 4. Religiose Orsoline 12 (tra professe e novizie), stabilite a Naxos, sotto l'Arcivesc. Antonio Maturi (1733-49); nella loro casa soggiornavano anche 8 terziarie domenicane. Ventun'anno più tardi [5]

(1) P. CLEMENTE DA TERZORIO, IV, 171, 178.

(2) PROP., *Scritture riferite*, vol. 542: 140r-164v.

(3) PROP., *Visite*, vol. 38: 299v-319r, 329v-331r, 367r-388r.

(4) PROP., *Scritture riferite*, vol. 730: 118v-140r. *Visita Apostolica, fatta dal Vescovo di Santorino, Antonio Razolini*, marzo 1746.

(5) PROP., *Scritture riferite*, vol. 808: 194r-197v. *Relazione dell'Arcivescovo di Naxos, Pietro Martire de Stefani*, 20 novembre 1764.

i cattolici erano scesi al numero di 331 e così pure le chiese e le cappelle; se ne contavano 5 nel castello e borgo di Naxos, e 18 cappelle campestri. Parimenti il numero dei sacerdoti era decresciuto a 11, fra i quali si contavano 8 nativi di Naxos; però 9 altri sacerdoti secolari della stessa regione erano occupati altrove. Religiosi erano: 7 Padri (2 Francescani, 1 Cappuccino, 4 Gesuiti). Caratteristico è il giudizio dell'Arcivescovo De Stefani sopra tale situazione ecclesiastica: « Status fidei catholicae et missionis nec decrescit nec augetur ». A Paros erano 3 sacerdoti (dei quali 1 Cappuccino), 3 chiese a Parichia e 2 ad Ausa; i cattolici erano 70 o 80. Nell'isola di Antiparos era una chiesa cattolica, ma si aveva soltanto 1 cattolico; il vicario cattolico di quell'isola viveva a Parichia.

Durante l'occupazione russa (1770-74) l'arcidiocesi ebbe da soffrire (1). Gli Albanesi dell'esercito russo che si stabilirono a Paros, erano ostili ai cattolici ai quali proibirono, sotto pena di morte, l'ingresso nella chiesa greca Hekatonpyliani (2) dove i Latini avevano un altare che gli Albanesi avrebbero distrutto se i Greci non l'avessero impedito. Ma gli Albanesi distrussero il monastero e la chiesa dei Cappuccini che erano già partiti di là da 12 anni. Soltanto la chiesa di S. Giorgio ad Ausa restò conservata ai cattolici per un favore del viceammiraglio russo. Nell'isola di Naxos i cattolici ascendevano a 330 laici, 13 canonici, 1 Padre Cappuccino, 1 Padre Francescano, 3 sacerdoti « exgesuiti » (3) che dopo la soppressione del loro Ordine (1773) potevano vivere in communità con permesso della S. Sede « si esercitano con molto zelo a pro di queste anime ». Le Orsoline erano 15 professe ed 1 novizia; la loro disciplina religiosa era eccellente. Il loro direttore spirituale era un ex gesuita. Terziarie Domenicane che vivevano nelle case proprie, erano 13. Nel 1783 entrarono (4) i Padri

(1) Prop., *Scritture riferite*, vol. 844: 194r-200v. *Relazione dell'Arcivescovo Gio. Battista Crispi*, 2 luglio 1775.

(2) Chiamata ordinariamente Katapoliani.

(3) Uno di questi era il Tedesco Lichtle, il quale ci ha lasciato una descrizione di Naxos. Vedi W. Miller, *Lichtles description of Naxos*. *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, 6 (1929) 432-50.

(4) Prop., *Scritture riferite*, vol. 891: 62r-72r. *Relazione dell'Arcivescovo Giov. Battista Crispi*, 25 aprile 1792.

Lazzaristi in possesso dei beni appartenenti ai Gesuiti, a tenore d'un accordo fra il Governo francese e la Sede Apostolica. Allora fu stabilito un seminario ecclesiastico sotto la direzione dei Lazzaristi e nel primo anno contava già 10 o 12 giovani (dell'Oriente), però nacquero difficoltà fra il primo direttore e l'Arcivescovo che furono eliminate con l'arrivo del nuovo direttore, pure Lazzarista. Nel 1792 il seminario contava 9 alunni. I Lazzaristi erano allora 4 sacerdoti, e 2 Fratelli laici. Due ex gesuiti elessero di convivere con loro. Il superiore dei Cappuccini, che già lavorava in questa parte da più di 22 anni, era deciso ciò nonostante l'abolizione degli Ordini Religiosi per la Rivoluzione Francese « di non abbandonare questa residenza, ma persistere qui fin alla sua morte nel medesimo suo stato ». Il convento dei Francescani si trovava in una situazione finanziaria critica, perciò l'Arciv. Crispi desiderava un Superiore più capace. Delle Orsoline dice le lodevoli parole:

« Le monache orsoline sono attualmente 16 di famiglia, compresa una novizia ed una conversa. Vivono in rigorosa clausura con esatta osservanza del loro istituto e con fervore ed esemplarità. Vengono dirette nello spirituale dall'ottimo missionario D. Ignazio Liechtl exgesuita, e gli s'assegna ogni tanto un confessore straordinario; fanno la scuola alle ragazze cattoliche, insegnandoli non solo i lavori manuali, ma anche il leggere e scrivere e sopratutto il catechismo, il timor di Dio, ed ogni educazione cristiana, con piena soddisfazione ed edificazione di tutto il paese. La loro chiesa o sia cappella dedicata alla Madonna Santissima Addolorata la tengono con tutta pulizia e decenza, fornita di tutti i necessari paramenti e sacri utensili, mantengono un cappellano per la messa quotidiana e recitano nel coro gl'offizi ed altre preci communi prescritte dalla loro regola con tutta puntualità ed esattezza nelle ore e tempi destinati. In somma si può dir con ogni verità che questo santuario è lo specchio e l'esemplarità in questa diocesi, non solo appresso i cattolici, ma anche appresso gli stessi eterodossi ».

L'Arcivescovo nota la grande emigrazione dei secolari. Il numero dei cattolici era di 330; gli ecclesiastici, i Regolari e le monache (Orsoline, Terziarie Domenicane) erano 60. La conversione del cospicuo cittadino Giacomo Francopulo, sposato da 36 anni con donna nobile e cattolica (i 3 figli e le 3 figlie di questo matrimonio erano cattolici) dette occasione ad una persecuzione da parte del metropolita greco che si unì al dragoman del capitan pascià contro il convertito il quale però riuscì ad allontanarsi dal paese con i suoi figli maschi. Perciò l'Arcivescovo cattolico fece passi presso l'am-

basciatore francese di Costantinopoli in favore del povero padre di famiglia contro il metropolita greco. A Paros e cioè a Parichia restavano soltanto 20 cattolici sotto un sacerdote; dieci altri erano emigrati altrove.

Nei primi decenni (¹) del secolo XIX la posizione della Chiesa Cattolica in Naxos, come altrove nell'Oriente, peggiorò, a cagione della triste situazione europea d'allora. Rimasero però ancora 11 canonici, 3 preti secolari, 2 Padri Lazzaristi ed 1 Padre Cappuccino. Accanto alla cattedrale erano tre cappelle (Lazzaristi, Cappuccini, Orsoline); il numero dei cattolici era di 300.

Se riassumiamo le cose finora dette, bisogna confessare che la Chiesa Cattolica di Naxos non è aumentata di membri, anzi notiamo in essa una decrescenza. Tutto l'arcivescovado di Naxos (con Paros, Antiparos) aveva in tempi favorevoli la cifra massima di circa cinquecento cattolici. Il fatto della decadenza numerica dei cattolici di Naxos potrebbe arrecare stupore a colui che lo confronta col numero dei sacerdoti, certamente assai grande. Però, per un giudizio equilibrato devesi tener conto dei seguenti fatti:

I. La più grande parte dei preti secolari stava nel servizio liturgico della cattedrale;

II. I Religiosi (Cappuccini, Gesuiti, Lazzaristi) avevano una scuola frequentata anche da greco-ortodossi;

III. Anche a gli adulti greco-ortodossi di Naxos e delle isole vicine, su l'espresso loro desiderio e col permesso del rispettivo vescovo, si dedicarono, particolarmente i Religiosi (alle così dette « Missioni volanti »);

VI. La situazione povera del clero ed il sistema allora vigente dei beni ecclesiastici, in natura (campi), le difficoltà delle comunicazioni (beni spesso assai lontani dalla città) obbligava il clero ed i Religiosi a dare molto tempo alle cure materiali, aumentate anche dalle molestie (avanie) degli impiegati turchi, dei pirati, e delle incursioni belliche.

Ci piace infine di riferire qui alcuni esempi caratteristici che dimostrano il frutto dell'apostolato cattolico sugli abitanti greco-ortodossi di Naxos.

(¹) PROP., *Arcipelago,* vol. 33: 768. *Missioni dell'arcipelago, relazione fatta per ordine della S. Congregazione di Propaganda*, verso 1821; PROP., *Scritture riferite*, vol. 934: 300ʳ-300ᵛ. « *Tableau général des missions de la Congregation de S. Vincent de Paul en Levant* », 21 febr. 1824.

Un greco-ortodosso, Giovanni Anaplioti donò ai Cappuccini la propria casa (1652). Il suo metropolita [1] NICODEMO scrisse dei Cappuccini [2]: « La stessa divozione dimostrano verso i Padri Cappuccini gli altri cristiani cattolici e greci, vedendo questi Religiosi che piacciano a Dio in ogni loro azione » (3 aprile 1654). Un altro metropolita Giuseppe Dossa [3], scrisse una simile lettera (1 marzo 1661).

Anche l'apostolato dei Gesuiti godeva il favore di parecchi metropoliti greci [4], per esempio di Geremia Barbarigo (1622-32, cattolico), di Beniamin (1632-37), di Nikodemos (1652-57) il quale era in buoni rapporti [5] col Superiore Gasparo Emmanuel, almeno dopo la sua seconda deposizione.

Fu già detto altrove che Makarios (1657-67) scrisse con altri 4 vescovi greci una lettera rispettosa al Papa Alessandro VII (1662), edita in *Orientalia Christiana,* 22 (1931) 142-4. Nikephoros Melissenos (1613-21) diventò cattolico. Makarios (1695-1699 e più) scrisse col suo clero e popolo lettere alla Curia Romana, il 2 novembre e 25 dicembre 1696, in favore del Preposto latino Smaragdo Ruggieri come candidato per la dignità arcivescovile [6], però il predecessore di Makarios, Ioasaph [7] (1687-95), aveva scritto il 1 gennaio 1693 contro Ruggieri. Nel 1671 si trovava a Roma Teofano Maurogordato che s'intitolava « Μητροπολίτης Παροναξίας », egli fece il 24 aprile 1671 colà la professione della fede cattolica [8].

[1] Sopra i metropoliti greci di Naxos nel secolo XVII vedi V. LAURENT, *Chronologie des métropolites de Paronaxia au XVIIe siècle. Echos d'Orient,* 38 (1935) 139-50.

[2] CLEMENTE DA TERZORIO, IV, 126.

[3] Egli si chiama « metropolita di Sebaste, presidente di Paros e Naxos ». Il documento greco si trova nell'archivio dei Cappuccini a Naxos; ed è edito nella traduzione italiana da P. CLEMENTE DA TERZORIO, IV, 132-33.

[4] Vedi la relazione del Padre Hardy S. I. « La mission des Jèsuites à Naxos », edita dal P. LAURENT, *Echos d'Orient,* 33 (1934) 218 sgg.; soprattutto il capitolo XIX « *De ce que font les Pères de nostre Compagnie pour les Grecs* », in *Echos d'Orient,* 34 (1935) 350-5.

[5] ARCHIV. ROM. S. I., *Gallia* 96 II: 184r-184v; lettera del P. Emmanuel al P. Generale S. I., Naxos, 26 agosto 1662.

[6] PROP., *Greci,* vol. 1: 330r-330v; 490r-491r; 496r-496v.

[7] PROP., *Greci,* vol. 1: 269v-270r.

[8] Il documento si trova nell'archivio del S. Uffizio.

La Processione solenne nella festa Corpus Christi trovò bellissima accoglienza presso i greco-ortodossi [1].

L'apostolato cattolico trovò anche per questa causa simpatie presso i greco-ortodossi poichè erano testimoni che dall'occidente più colto venivano Religiosi che seppero acquistare facilità nelle prediche greche [2] e nell'insegnamento greco in un tempo in cui la cultura era assai scarsa nel Levante. Ma sopratutto fece impressione sui greco-ortodossi la carità disinteressata dei Religiosi. Sopra tal punto abbondano i documenti; basta confrontare quelli citati nelle note.

2.

Syros (Sira).

Dal secolo XIII fino all'anno 1822 l'isola di Syros [3] era quasi intieramente cattolica. Ben disse il Visitatore Apostolico Pietro Demarchis [4], il 4 ottobre 1624: « È l'isola di Sira sola in Levante tutta del nostro rito latino, e per la riverenza che hanno alla Chiesa Romana et al Sommo Pontefice vien detta l'isola del Papa ». Allora vi erano 4000 cattolici, e 70 greco-ortodossi. Nella città situata sulla montagna stavano 6 chiese cattoliche: il duomo (dedicato a S. Giorgio), S. Giovanni, la Madonna del Rosario, S. Antonio, un'altra della Madonna, e S. Michele. Intorno alla città ve ne erano 16, ed altre, sparse per l'isola, delle quali erano celebri le cappelle di S. Croce, S. Lorenzo e S. Maria del vescovado (villa estiva). Il numero totale delle chiese e cappelle era di circa 170.

Un elenco [5] molto importante dei cattolici ci vien dato dal Vescovo Domenico Marengo, 2 agosto 1631. Egli dà tutti

(1) Prop., *Scritture riferite*, vol. 114: 160v-163v. *Lettera dell'Arcivescovo Raffaele Schiattini alla S. Congregazione di Propaganda*, 5 luglio 1628.

(2) Difatti nella cattedrale latina predicavano nella Quaresima i Cappuccini e Gesuiti (in grandissima parte Francesi).

(3) Sopra Syros vedi Della Rocca, *Traité... précédé d'un précis historique et économique de cette île* (Syra). Paris 1790; T. D. Ampelas, Ἱστορία τῆς νήσου Σύρου. Ermoupoli 1874.

(4) Prop., *Visite*, vol. 1: 538r-539r. *Relazione del Vescovo Pietro Demarchis*, 12 luglio 1624.

(5) Prop., *Visite*, vol. 10: 41r-50v, 53r-54v.

i nomi dei padri di famiglia, delle vedove, e degli altri cattolici (non compresi nella lista delle famiglie). Enumera 1985 laici, però due terzi di questi erano, per penuria dell'isola, assenti, « e se quest'anno Iddio non piove, non resterà più nissuno sopra l'isola ». Chiese e cappelle erano in tutto 175. Lo stesso Presule potè annunziare [1], 4 anni più tardi, un miglioramento della situazione. I cattolici ascendevano a 2008, soltanto la terza parte di loro era assente. Sacerdoti secolari erano 10. Dall'anno 1633 i Padri Cappuccini [2] stavano al servizio della chiesa di Sira, essi sono rimasti fino ad oggi ed hanno acquistato grandissimi meriti per il bene fatto ai cattolici ed anche ai greco-ortodossi, per l'istruzione della gioventù, per le prediche ed altre opere. Nel 1638 la popolazione latina e cattolica era di circa 3000; i greco-ortodossi erano circa 100 e tutti abitavano nel castello. « Li nostri Latini » dice il Visitatore Apostolico Tubini [3], « amano grandemente quelli del loro istesso rito, per la fede de quali sono tutti prontissimi esporre la propria vita e ciò che hanno; et ogni volta che sentono nominare la Santità di Nostro Signore, gridano ad alta voce: *Iddio lo conservi, Iddio lo feliciti, Iddio lo prosperi* ».

Nell'isola Gyaros (Iora), suddita all'isola di Sira, dimoravano 15 pastori di Sira, tutti cattolici [4] « ne vi è habitationi di fabrica fatta di calce o terra, ma qualche capannuccia e molte grotte; infatti è isola deserta e senza arbori; vi sono però quattro chiesole, cioè S. Maria, S. Elia, S. Giorgio, e S. Antonio ». Verso la festa dell'Assunzione della Beata Maria Vergine nel 1644, predicò e confessò a Sira il Gesuita Giovanni Battista Alessi, di Chios, e ci ha lasciata una descrizione [5] nella quale loda il concorso dei fedeli alle prediche e al Sacramento di Penitenza; anche i greco-ortodossi col loro vicario « iconomo » (rappresentante del vescovo greco di Andros) si fecero istruire.

Il Visitatore Apostolico, Bernardo [6] Min. Capp. dà nel

(1) Prop., *Scritture riferite*, vol. 153: 223r-233v.
(2) P. Clemente da Terzorio, IV, 207.
(3) Prop., *Visite*, vol. 17: 71r.
(4) Prop., *Visite*, vol. 17: 71r.
(5) Prop., *Visite*, vol. 25: 200r-200v.
(6) Prop., *Scritture riferite*, vol. 187: 559r-576r. *Visita Apostolica*, 4-14 agosto 1652.

1652 questa statistica della popolazione: « Del rito latino, numero di famiglie 448, numero de christiani tutti 2000, numero de communicanti 1254, sacerdoti 6, monache 40... Del rito greco, famiglie 47, greci tutti 174 ». Nel castello era la cattedrale di S. Giorgio con 5 navi, lunga 62 palmi, larga 39 con 2 altari; la Madonna Annunziata con 1 nave, lunga 60 palmi, larga 26; S. Antonio abbate, con 1 nave, lunga palmi 27 $^{1}/_{2}$, larga 10; la Madonna di Carlo (fondatore) con 1 nave, lunga 27 palmi e larga 7, e S. Giovanni Battista (chiesa dei Cappuccini). Fuori della città ve ne erano 156 delle quali 130 sotto la cura di procuratori. Il clero consisteva in 6 sacerdoti secolari, 8 chierici e 2 Padri Cappuccini. Monache di casa erano: 16 terziarie di S. Domenico, 12 di S. Francesco; per breve tempo vissero in un monastero altre 12 terziarie di S. Francesco.

Il castello era nel 1665 formato da 300 case latine (1) e 40 greche. Sulla cima stava il duomo di S. Giorgio. Le altre 4 chiese soprannominate si trovavano dentro la stessa città. I cattolici erano 3000; sacerdoti secolari 11. Undici anni più tardi il Padre Rossiers S. I. (2), durante il suo viaggio da Naxos a Negreponte fermandosi 18 giorni a Syros predicò con tale successo che 600 anime si confessarono da lui. La stessa favorevole impressione ebbe il Visitatore Apostolico Monsignore Sebastiani (3) nel 1667. Cattolici erano più di 4000, greco-ortodossi 100, sacerdoti secolari 14, Padri Cappuccini 2. La confraternita del Terz'Ordine di S. Francesco istituita a Syros già nel 1647, contava 90 membri. Le monache di casa erano quelle di S. Chiara (Francescane) 16, di S. Domenico 19. Un altro Visitatore Apostolico, Vescovo di Tinos, Venier (4), dà la descrizione della intiera popolazione di Syros nel 1678, che ascende al numero totale di 2206; vi erano 157 greco-ortodossi, 2049 cattolici, laici adulti cattolici 1492, uomini 612, donne 880, fanciulli cattolici 509 (289 ragazzi,

(1) Prop., *Scritture riferite,* vol. 283: 90r-93r. *Relazione del Vescovo Guarchi,* 21 dicembre 1655.

(2) Prop., *Scritture riferite,* vol. 282: 314r-314v. *Lettera del Padre Francesco Rossiers,* 12 giugno 1666.

(3) Prop., *Visite,* vol. 32: 47r-55r.

(4) Prop., *Visite,* vol. 32: 218r-221r.

220 ragazze), sacerdoti secolari (cattol.) 18, chierici (cattol.) 2, Padri Cappucc. 14, monache di casa 23 (14 Francescane, 9 Domenicane). Le Case dei greco-ortodossi erano 44; 1 papas, 156 laici greco-ortodossi. Come prima oltre il castello non vi era nessun villaggio. Nel castello si notano le già dette 5 chiese cattoliche fra le quali il duomo la cui nuova fabbrica cominciata sotto il Vescovo Guarchi (1665-9) non era ancora finita. I greco-ortodossi avevano una chiesa parrocchiale detta di S. Nicola ed una piccola cappella della SS. Trinità.

Il Vescovo Antonio Giustiniani [1] descrive la sua cattedrale così nel 1702: « la chiesa cathedrale, intitolata San Giorgio, di sodissima fabrica, incominciata da Monsignor Gioseppe Guarco Vescovo dell'istessa diocesi, e terminata a spese di quella comunità per industria di Monsignor Venier, Amministrator dell'istessa chiesa, lunga passa 23 e larga 13, distinta in quatro navi, una coperta di tolle, e l'altre fatte a volte, con archate, sostentate da dieci colonne e capitelli di marmo; vi sono tre altari; il maggiore alquanto più sollevato e fatto di colonne, cornice e scalinate di marmo; l'altri due pur di marmo sono dedicati, l'uno alla Vergine Rosaria e l'altro a Sant'Antonio da Padua ». I sacerdoti secolari, compresi anche quelli che allora si trovavano nell'armata veneta in qualità di cappellani, ed in altre isole in qualità di vicari o missionarii della S. Congregazione, erano 30; Padri Cappuccini 2, Monache di casa (comprese le novizie) 45 delle quali 27 terziarie di S. Francesco, 19 di S. Domenico. Laici adulti cattolici erano 1560 (uomini 700, donne 860), greco-ortodossi 120 con 1 prete. Fanciulli cattolici erano 440 (240 maschi, 200 femmine). Caratteristica è la nota sui matrimoni misti: « quell'anime [dei Greco-ortodossi] quali dovendosi contrahere matrimonio con alcun del rito latino, s'obligano sotto pene pecuniarie di battezar alla latina le proli ch'haveranno procreato, talmente che non possono avanzare ».

Il convento con chiesa dei Cappuccini vien descritto nella Visita Apostolica di Monsignore Castelli [2], il 6 agosto 1710 così: « Questo ospizio è come il resto della città in anfiteatro

(1) Prop., *Scritture riferite,* vol. 542: 214v-220r.
(2) Prop., *Visite,* vol. 38: 203r-265r cf. vol. 37.

sopra la sceša d'una montagna aspra et alta, e consiste 1 in tre camere per i Padri; 2° in una chiesa meno spaziosa che non richiederebbe la divozione di questo povero, ma tutto cattolico popolo, essendo pienissima, maggiormente ogni domenica e festa; 3° in un refettorio, cucina, et alcun'altra camera, tanto per il servitore, quanto per altri forastieri, con un giardinetto per insalata, e la scuola per i figlioli ». Sopra l'istruzione religiosa (prediche, catechismo) data dai Padri Cappuccini, sentiamo: « Si predica anche nella chiesa nostra le maggiori solennità della Chiesa o dell'Ordine... Il Venerdì Santo predichiamo la Passione, tutto il mondo venendo secondo la consuetudine antica, processionalmente il giorno finito nella medema nostra chiesa, dove facciamo oltre di questo le dottrine tutti li giorni dell'avvento e della quaresima... La scuola si fa li giorni ordinarii tre hore la mattina e tre la sera ». Ogni domenica e in ogni festa un alunno recitava, durante la Messa, ad alta voce, il Pater noster, il Credo, i Comandamenti di Dio e della Chiesa, in latino e greco, con grande profitto dei cristiani. I Padri Cappuccini erano 2. Sacerdoti secolari erano 18, chierici 14, monache di case 49 delle quali 19 Domenicane e 30 Francescane. I cattolici erano 2500, i greco-ortodossi 160. Si presentarono al Visitatore Apostolico, il 10 agosto, i due sacerdoti parroci dei greco-ortodossi, papas Costantino Comnenos (chiesa della SS. Trinità), e Giorgio (chiesa di S. Nicola); « ambi mostrano d'haver sentimenti di veri cattolici, benchè per timore del patriarcha di Constantinopoli da cui dipendono, non si spiegano sopra certi punti particolari, singolarmente in ordine all'autorità del supremo capo della Chiesa, benchè uno di questi, cioè papa Constantino vuole, secretamente però, fare la professione della fede in quella forma che prescrive il sacro concilio Tridentino, come ha fatto, inginocchiato a piedi di Monsignor Ill.mo Visitatore, presente li seguenti, cioè Fr. Giacinto d'Amiens, superiore de capuccini, missionario di questa città... D. Luigi Guarchi missionario apostolico cancelliere ». L'atto giuridico della Professione di fede cattolica si trova negli stessi atti della Visita (vol. 37: 170^r-172^r), che ebbe luogo l'11 agosto 1710.

Sopra la situazione del cattolicesimo in Syros nella metà del secolo XVIII siamo informati dalle relazioni dei due Visi-

tatori Apostolici, l'uno Vescovo di Santorino, RAZOLINI ([1]), giugno 1744, l'altro Arcivescovo di Naxos, Pietro Martire de Stefani ([2]), 2 giugno 1757. Monsignore Razolini enumera 2000 cattolici, 63 greco-ortodossi, 30 sacerdoti secolari cattolici e sacerdoti occupati altrove 25, chierici 3, 7 chiese nella città e 60 in campagna; monache di casa: domenicane 30, francescane 26. L'Arcivescovo DE STEFANI indica 2000 cattolici (compresi 500 che vanno fuori), 24 sacerdoti secolari cattolici (tutti nativi di Syros), 11 chierici, e preti assenti (altrove occupati) 25, 5 chiese catt. nella città (la cattedrale, S. Giovanni Battista, l'Assunta, S. Antonio abbate, due altre dedicate alla Beata Vergine) e 96 chiese campestri.

I greco-ortodossi avevano ottenuto verso il 1757 qualche progresso: avevano 80 fedeli e 3 chiese. « Venti anni addietro i Greci scismatici erano in minor numero Ora sono cresciuti. Le ragioni di cio sono, perchè sono qui capitati alquanti Greci forastieri, e si sono accasati, e permettendosi anche i matrimoni tra i Latini e Greci, quest⟨i⟩ hanno avuto più comodo di accasarvisi e di moltiplicarsi ».

Il Visitatore vitupera i matrimoni misti per tre ragioni, primo per libertà della religione cattolica non contrastata dai Turchi, poi pel fatto che « quest'isola è tutta cattolica » e per pregiudizi e debolezza d'alcuni cattolici che « in prattica non abbiano gran difficoltà di abbandonare il loro rito latino e di sottomettersi alla direzione di quelli che sono separati dalla Chiesa Romana, di accasarsi con persone che non sono cattoliche, e di permettere che la loro prole sia educata fuori della communione della Chiesa Romana. Dal sudetto errore pur nasce che con ogni facilità communichino in divinis con quei che non sono cattolici, ricorrendo alle imagini de santi conservate dagli eterodossi, chiamando i sacerdoti non catholici a benedire i loro infermi e cose simili ». I Religiosi erano due Padri Cappuccini e due Padri Gesuiti da Napoli. L'uno di questi ultimi, cioè il Superiore, Antonio Gagliardi, era da 4 anni colà; il suo compagno, Michele de Roxas, vi era da 8 anni; essi erano occupati in prediche, confessioni, istruzioni a 8 chierici e ad altri 40 scolari. L'ambasciatore francese di

([1]) PROP., *Scritture riferite,* vol. 729: 89r-106v.
([2]) PROP., *Scritture riferite,* vol. 773: 395r-404v.

Costantinopoli, Rolland Comte .Desalleurs aveva già scritta una lettera di protezione [1] il 26 maggio 1745 e poi il 21 ottobre 1747 per la residenza dei Padri Gesuiti, la quale era fondata dal Signor Nicola Marango e approvata per decreto della S. Congregazione di Propaganda 21 marzo 1744. La loro chiesa s'intitolava Assunta. Dopo la soppressione della Compagnia di Gesù (1773) [2], col permesso della S. Sede, rimasero gli ex gesuiti Francesco La Lomia e Michele de Roxas. Il 16 dicembre 1786 il Vescovo di Syros Fr. Giacinto Giustiniani [3] vendette, come Delegato della S. Sede, ai due ex gesuiti i beni stabili che appartenevano prima alla Compagnia di Gesù, a Catalimata, Chrussa, Vari, Catafià, Rachamù, Ropaca, Dhamalà, Finica, Talanda, ed un terreno donato prima da Leonardo Maidiotti.

Il Vescovo di Syros, Giov. Battista Fonton [4], enumera il 30 gennaio 1788 nella sua diocesi 400 e più famiglie con più di 2000 abitanti dei quali un buon numero era fuori dell'isola a Costantinopoli, Smirne, Salonicco. Per detta assenza i greco-ortodossi che venivano dalle isole vicine, aumentarono. Nella città vi era la cattedrale di S. Giorgio con 3 navi ed una cappella che formava quasi la quarta nave; S. Giovanni (Cappuccini); Beatissima Vergine del Carmine (ex gesuiti). I greco-ortodossi avevano 2 chiese nella città ed 1 in campagna. I Sacerdoti secolari cattolici erano 47 dei quali 15 assenti, e 7 chierici, 2 Padri Cappuccini, l'ex gesuita La Lomia « il quale oltre le confessioni a cui attende assiduamente, predica pure tutte le domeniche e feste dell'anno, la mattina di buon'ora a contadini, a mezza mattina ai cittadini; dopo il pranzo fa il catechismo. Due volte l'anno dal medesimo si danno in chiesa gli esercizi spirituali a gli uomini separatamente, e alle donne, come pure in altro tempo a tutto il clero. Fa insieme la scuola ai figliuoli ». L'altro ex gesuita de Roxas, molto vecchio, stava in una casa da lui fabbricata a Talanda. Le Monache di casa erano 38: 12 Domenicane, 24 Cappuccine (o Francescane), e 2 Orsoline.

(1) Stambul, archivio dei Lazzaristi S. Benoît: I B 18, 19.

(2) Sopra l'attività dei Padri Gesuiti a Syros ed a Tinos vedi Gaetano Romano, *Cenni storici della missione della Compagnia di Gesù in Grecia.* Palermo 1912.

(3) Prop., *Scritture riferite,* vol. 879: 324r-324v.

(4) Prop., *Scritture riferite,* vol. 879: 269r-273r.

Sotto il governo ecclesiastico del Vescovo Rossini (1801-22) accaddero due fatti tristissimi per la Chiesa Cattolica. L'una fu una grave discordia interiore che terminò, quando Monsignor Rossini rinunziò alla sua sede, per espresso desiderio del Santo Padre. L'altra era l'occupazione d'una grande parte d'isola dagli abitanti di altre isole nelle guerre d'indipendenza greca contro i Turchi. I diritti dei cittadini finora quasi tutti cattolici furono violati gravemente e le loro proprietà usurpate. Peggiore ancora sarebbe diventata la situazione dei cattolici se una nave francese ed una nave inglese non li avessero protetti. L'Amministratore Apostolico (dal 1830 Vescovo) Luigi Blancis [1] trovò un compito assai difficile riguardo allo stato economico, religioso e politico di Syros, come ci riferisce nella sua relazione del 10 aprile 1826. Dal 13 gennaio 1825 fino al 10 gennaio 1826 l'entrata della mensa vescovile ascendeva a 265 scudi, l'esito a 187. Al Vescovo rimaneva soltanto un fondo effettivo di 78 scudi (compreso la metà della pensione concessa dal Governo francese, l'altra metà rimaneva nelle mani dell'Amministratore precedente). I terreni della mensa vescovile si trovavano in stato miserabile. Il vescovato era inabitabile, cosicchè l'Amministratore prese alloggio nell'antico ospizio dei Padri Gesuiti. Nessuna meraviglia se Monsignore con i suoi famigliari stava in grande miseria. Reca più ammirazione che egli non si scoraggiò, ma pensò a rimediare ai bisogni del suo popolo. In occasione di un assalto minacciato da 2000 Albanesi che erano già nella vicina isola Zea (Kea), fece passi in iscritto presso un ammiraglio inglese che si trovava a Myconos e presso l'ammiraglio francese stazionato a Smirne, per venire in aiuto di Syros. Questi due comandanti corrisposero alla domanda suddetta. Anche gli armamenti austriaci avvisati per mezzo del Vescovo e dell'Internunzio Cesareo di Costantinopoli protessero Syros. Così l'isola fu risparmiata a vantaggio anche di quei 15000 Greci che aveano fatto rifugio qui per ordine del governo ellenico di Morea « che non avendo abitazioni usurpano il terreno dei Latini e materiali per fabricare a loro piacere delle casuccie, spogliano le campagne sotto pretesto che è terreno nazionale ». Ma più stava a cuore al Vescovo la cura spirituale del

(1) Prop., *Scritture riferite,* vol. 938: 393r-396r, 397r-400r.

suo gregge. Egli fece fare immediatamente dopo il suo arrivo i santi esercizi al clero, e poi al popolo, da un Padre Gesuita, pensò seriamente ad ordinare le scuole, e domandò alla Congregazione di Propaganda di ottenergli due Padri Gesuiti dal loro Padre Generale. Anche più tardi il Vescovo si mostrò benemerito della sua diocesi, anzi di tutto il Peloponneso nella sua qualità di Delegato Apostolico della Grecia.

Se diamo uno sguardo retrospettivo alla Chiesa Cattolica nei due secoli che precedettero la formazione del nuovo Regno ellenico, bisogna dire che essa ha perduto il suo posto dominante. L'isola « del Papa » divenne signoreggiata dai greco-ortodossi. Fu ancora un bene che i cattolici rimanessero nella loro antica città per tenerla così come comunità quasi esclusivamente cattolica. Però una domanda viene spontanea: non hanno mancato i cattolici, prima degli avvenimenti rivoluzionari, di iniziativa per fondare accanto all'antica città (posta sulla montagna) una nuova città nel porto che prometteva più sviluppo? Non potevano essi assicurarsi, nei tempi del Governo turco, l'appoggio di commercianti cattolici dell'estero e delle loro potenze e più tardi esser incorporati legalmente alla nuova Grecia con un numero più imponente di abitanti cattolici? Sappiamo infatti che molti cattolici emigrarono dall'isola già prima delle guerre intorno all'indipendenza greca, poichè l'isola col suo porto ancor poco utilizzato non poteva nutrirli. Se le potenze cattoliche dell'occidente fossero state concordi nella difesa degli interessi cattolici dell'oriente greco, l'immigrazione aggravante dei greco-ortodossi colle sue ingiustizie non sarebbe piombata sopra la povera isola, e già, qualche secolo prima le incursioni di pirati e le violenze dell'autorità turche sarebbero state represse efficacemente ed avrebbero, forse, suggerito agli abitanti cattolici del castello di uscire dal loro « ghetto » e di dare al porto di Syros più sviluppo. Chi crederebbe ad esempio che ancora nel 1617, nel porto stesso di Syros, il Vescovo Andreas Carga [1] innocentemente poteva esser impiccato dall'autorità turca? E nessuna potenza cattolica chiese riparazione dalla potenza ottomana per questa atrocità!

[1] SOPHR. PETRIDES A. A., *Le vénérable Jean-André Carga évêque latin de Syra,* in *Revue de l'Orient Chrétien,* 5 (1900).

3.

Andros, Tinos, Mykonos.

a) *Andros.*

Il vescovado cattolico di Andros (1) era già, nella prima metà del secolo XVII, assai ridotto. In una popolazione di 15.000 anime, i cattolici erano soltanto 60. Dentro la città (2) era la cattedrale e la chiesa di S. Giorgio, di S. Giovanni Battista, di S. Nicola. Oltre queste chiese i cattolici avevano fuori della città la chiesa della Madonna, sita nelle possessioni del Vescovo, e quelle di S. Anna, S. Antonio, S. Caterina, dell'Annunziata, della Madonna, della S. Croce e di S. Nicola. Nel 1630 vennero i Padri Cappuccini ad Andros; essi, con grande interruzione fra il 1646 e il 1700, sono rimasti colà, amati dai cattolici e greco-ortodossi i quali affidarono alla scuola dei Padri i loro figli. I Cappuccini abitavano prima presso S. Giorgio, nella città, e più tardi presso S. Bernardino, un pò fuori della città. La guerra di Candia fu fatale per la Chiesa Cattolica di Andros, poichè i Cappuccini dovettero partire e l'isola fu saccheggiata dai Veneziani e poi dai Turchi. Anche la peste arrecò gravi danni. Nel 1652 i cattolici erano 28 e questi privi di istruzione religiosa (3). Con questo piccolissimo numero dei cattolici faceva contrasto il fatto che ancora 14 chiese cattoliche sussistessero ad Andros, 4 dentro la città e 10 fuori. Nel 1700 si contano 50 cattolici (4), nel 1710 dodici famiglie cattoliche (5). Il P. Tommaso da Parigi Min. Capp. fu stimato in modo particolare dai sacerdoti greco-ortodossi.

(1) Sopra Andros vedi K. Hopf, *Geschichte der Insel Andros.* (Wien 1855 56 (Akademie der Wissenschaften); edizione italiana, Venezia 1859.

Demetrios Paschales, Λατῖνοι ἐπίσκοποι Ἄνδρου (1208-1710). Atene 1927.

(2) Prop., *Visite,* vol. 1: 484r-488r. *Visita Apostolica di Mons. Pietro Demarchis,* 11 giugno 1624.

(3) Prop., *Scritture riferite,* vol. 187: 573r-576r. *Visite,* vol. 31: 69. *Relazione del Visitatore Apostolico Bernardo Min. Capp.* agosto 1652.

(4) Prop., *Scritture riferite,* vol. 542: 203-225v. *Visita Apostolica del Vescovo Giustiniani,* 1700.

(5) Clemente da Terzorio, IV, 296.

La sua nomina come Vicario Apostolico di Andros nel 1712 arrecò grande gioia anche ai greco-ortodossi i quali scrissero una lettera di ringraziamento alla Congregazione di Propaganda. Egli succedette all'ultimo Vescovo Ignazio Rosa [1]. Nella metà del secolo XVIII vi erano soltanto 9 famiglie cattoliche, in tutto 26 cattolici [2], sotto il regime ecclesiastico d'un Vicario Apostolico. Nel castello si trovava la chiesa parrocchiale S. Andrea, fatta di pietra, in 3 navate, con 3 altari; SS. Niccolò e Bernardino (chiesa dei Cappuccini), e S. Giorgio (chiesa quasi tutta rovinata). Altre chiese erano quelle della Madonna a Fognà, a Messachoriò, a Mussanò, poi le altre di S. Caterina a Picia, di S. Barbara a Picia. Nell'ospizio dei Cappuccini abitava soltanto un Fratello laico. Una grave mancanza fu notata dal Visitatore Apostolico: « Tutti i matrimoni si fanno tra Latini e Greci scismatici. Le figliuole seguitano il rito delle madri greche e però vi ha giovani cattoliche nubili ». Alcuni laici cattolici tenevano ingiustamente i beni ecclesiastici. La decadenza del cattolicismo ad Andros occasionò il 28 marzo 1824 il decreto della S. Congregazione di Propaganda, approvato dal Santo Padre, di non istituire più Vicari Apostolici ad Andros [3], e di affidare l'Amministrazione al Vescovo di Tinos; rimase però un sacerdote nella prima metà del secolo XIX. Un ricordo del vescovado già esistente è la chiesa di S. Andrea, che tuttora è rimasta nel possesso del Vescovo di Tinos.

b) *Tinos.*

Più felice è la storia del vescovado di Tinos. Riferendomi al volume [4] che è già pubblicato recentemente, voglio qui indicarne soltanto brevemente alcune linee caratteristiche. Nel 1616 l'isola di Tinos aveva [5] i 4 porti Pallarmo, Collobiera,

(1) Sopra di lui: PER. ZERLENTES, Ἰγνάτιος Ῥόσας. Ermupoli 1924.

(2) PROP., *Scritture riferite,* vol. 773: 392r-395r. *Relazione del Visitatore Apostolico, Arcivescovo De Stefani,* 1757.

(3) TINOS, *arch. dioc., Dispense varie ottenute dalle Congregazioni di Roma* (1705-1866): 36r.

(4) G. HOFMANN, *Vescovadi Cattolici della Grecia.* II. Tinos. *Orientalia Christiana Analecta,* n. 107 (1936).

(5) *Relazione di* POMPEO FERRARI, *provveditore di Tinos,* 20 luglio 1616. Firenze, Laurenziana: Asburnham 1661. Ritengo l'ortografia da lui usata.

S. Giovanni, e S. Nicolò; conteneva il castello (città fortificata) col borgo annesso, e 22 villaggi o « ville » cioè Chielia, Catthoclisma, Comar, Perastra, Lutrà, Agappi, Comi, Fallatato, Messi, Stegni, Duoi Casali, Arnado, Carea, Montado, Tripotamo, Cotticado, Cazirado, Massarea, Campo, Smardaito, Oxomerea. L'isola era popolata da circa 18.000 abitanti fra i quali i soldati italiani non sono compresi. L'isolani erano divisi in 69 feudatari, parte dei quali abitavano nella città e parte sparsi per l'isola; i primi erano senza feudo. Dai villaggi si prendevano 1377 soldati (indigeni). Gli abitanti della città, senza i soldati, erano 774; la milizia della città consisteva in 100 fanti sottoposti ad un governatore ed un capitano. Il borgo annesso alla città aveva 98 case e botteghe con due chiese, quella di S. Martino (chiesa greca) e l'altra di S. Antonio (di rito latino); il borgo era tenuto in gran parte dai cittadini che durante la notte si ritiravano nel castello. La guardia delle spiaggie e dei porti era bene organizzata; il porto di Pallarmo era custodito da 60 soldati albanesi. Tre quarti degli abitanti erano del rito latino. Nel 1624 [1] si contano 30 sacerdoti cattolici e 30 papas; nel 1632 [2] però 50 papas, mentre il numero dei sacerdoti latini era lo stesso come nel 1624.

Il Visitatore Apostolico Sebastiani nel suo rapporto del 1667 enumera 12.000 abitanti, 8000 latini e 4.000 greci, 30 sacerdoti latini e 50 papas greci. Egli pensa che tutti, anche quelli del « rito greco », siano cattolici, poichè ammettevano la sottomissione al Vescovo latino. Nell'ultima metà del secolo XVII i Gesuiti ed i Francescani si stabilirono a Tinos; questi due Ordini Religiosi sono rimasti fedeli a quell'isola fino ai giorni nostri. Dopo l'espugnazione turca (1715) vi erano ancora 6000 cattolici, 60 sacerdoti e 32 chiese. Nella metà del secolo XVIII il numero dei sacerdoti scema a 47 e quello dei fedeli a 5.000 (anno 1746). Verso la fine del secolo XVIII contiamo 5.156 cattolici, 44 sacerdoti, 3 francescani, 2 ex gesuiti, monache di case 109 (53 Franciscane, 56 Orsoline), chiese cappellanie 29, e un'unica chiesa parrocchiale: la cattedrale (relazione del Vicario Apostolico di Smirne e Visitatore Apostolico

[1] *Relazione del Visitatore Apostolico Pietro Demarchis.*
[2] *Relazione del Vescovo Niccolò Rigo.*

Giulio Maria d'Ameno O. F. M., 10 settembre 1783). Nei primi decenni del secolo XIX abbiamo circa lo stesso stato di cose. Più prospero però era il cattolicismo ([1]) nel 1844. In una popolazione di 22.000 anime si enumerano 8.000 cattolici; il Vescovo era circondato da 6 canonici e 24 cappellani sparsi per i villaggi. L'unica parrocchia era la cattedrale. I Sacerdoti secolari erano 30, Religioso 1 (Gesuita); le due case dei Francescani erano transitoriamente vacanti di Religiosi.

Il vescovado di Tinos ha conservato fra il 1600 e il 1830 una stabilità relativa; un progresso fu impedito sopratutto dalle grandi emigrazioni accadute dal 1715 in poi. I Tiniotti sono andati particolarmente a Costantinopoli, Smirne, Atene (e Pireo) ed hanno conservato un attaccamento commovente alla loro isola nativa. L'odierna cattedrale cattolica a Xinara è un monumento di devozione dei Tiniotti di Costantinopoli verso la loro antica diocesi.

c) *Mykonos.*

Il vescovado di Mykonos ([2]), già cessato verso il 1400 ed incorporato al vescovado di Tinos, era divenuto più debilitato dopo l'annessione politica dell'isola omonima, nel 1537, all'Impero Ottomano. Ciò nonostante si contavano ([3]) ancora nel 1667: 20 cattolici sotto la cura d'un sacerdote; il loro numero crebbe: nel 1700 erano 100 dei quali ([4]) 80 di rito latino, nel 1719 aumentarono sino a 130 ([5]). Il Vescovo Cigala di Tinos fu accolto anche dai greco-ortodossi con onori, nel 1719. La chiesa loro era intitolata: Madonna SS.ma del Rosario. Nella metà del sec. XVIII il numero dei cattolici era assai scemato:

([1]) *Notizie statistiche delle missioni di tutto il mondo dipendenti della S. Congregatione de Propaganda Fide.* Roma 1844.

([2]) Sopra Mykonos vedi Perikles Zerlentes, Σύστασις τοῦ κοινοῦ τῶν Μυκονίων. Ermupoli 1924.

([3]) Prop., *Visite*, vol. 32: 83r-84r. *Visita Apostolica del Vescovo Sebastiani,* 1667.

([4]) Prop., *Scritture riferite*, vol. 542: 226r-227r. *Visita Apostolica del Vescovo Giustiniani,* 1700.

([5]) Prop., *Scritture riferite*, vol. 621: 249r-250v. *Relazione del Vescovo Cigala,* 25 marzo 1719.

ve ne erano soltanto dodici famiglie, in tutto 24 cattolici (1). Da questa calamità il cattolicesimo di Mykonos non fu più risvegliato ad una vita florida. Ancor oggi però esiste la chiesa della Madonna del Rosario, in possesso del vescovado cattolico.

4.

Milos, Kimolos (Argentiera), Sifnos, Thermia, Kea (Zea)

a) *Milos, Kimolos.*

Nel secolo XVII *Milos* era ancora vescovado cattolico (2), ma dall'anno 1702 fino al 1713 era soltanto vicariato apostolico (3), rimase però la stazione dei Cappuccini a Milos fino al 1745 ed a Kimolos dipendente già dal vescovado di Milos, fino alla fine del secolo XVIII. I pochi cattolici di Milos e Kimolos furono poi assistiti, di tempo in tempo, dai sacerdoti mandati da Naxos. Un gran merito si acquistò l'Arcivescovo Rendi di Naxos nel 1595 intorno alla liberazione del vescovado cattolico per le ingiustizie di alcuni greco-ortodossi, anche più tardi le molestie riguardo ai beni ecclesiastici non mancarono. Si doverono ottenere lettere di patriarchi greco-ortodossi di Costantinopoli, per creare una situazione migliore per la chiesa cattolica di Milos contro violenti usurpazioni (4). Ciononostante rimase il Vescovo cattolico poverissimo. Ma più desolante del caso del pastore era quello del gregge. Si contavano (5), nel 1638, solo 3 cattolici sotto il Vescovo Girolamo de Padova, un Frate Agostiniano

(1) Prop., *Scritture riferite,* vol. 753: 175r. *Visita Apostolica dell'Arcivescovo De Stefani.*

(2) Conosciamo i quattro Vescovi Francesco Ottumaccio, O. F. M., Girolamo de Padova, O. F. M., Antonio Serra, Giovanni Antonio de Camillis.

(3) Vicari Apostolici erano Giovanni Melisurgo, O. Carm., Crisostomo d'Auxerre, Min. Capp.

(4) Vedi la lettera di Kyrillos Lukaris, luglio 1627, in Ἐκκλησ. Ἀλήθεια IX (1888-9) 176.

(5) Prop., *Visite,* vol. 17: 72v; *visita apostolica del Vicario Generale Ciro Tubini,* 19 giugno 1638.

cappellano della Repubblica Veneta, un chierico servitore del Vescovo ed un chirurgo francese di cui i figli erano greco-ortodossi. «Vi era soltanto una chiesa cattolica dedicata a S. Pietro, un mezzo miglio dalla città. Un greco-ortodosso, Giorgio Tataracchi, concesse gratis una sua casa come abitazione al Vescovo cattolico. Lo stesso laico ed alcuni altri desideravano che si fondasse colà una stazione dei Padri Cappuccini ([1]). Questi però vennero soltanto nel 1661. Il Visitatore Apostolico, Bernardo ([2]), trovò, nel 1652, cinque famiglie cattoliche con 13 membri, quattro chiese, cioè la cattedrale dei SS. Cosma e Damiano nella città, e fuori la chiesa della Madonna di Dacila, S. Bernardino e S. Policarpo. Vescovo era Antonio Serra, dal 1642; con lui erano 1 sacerdote ed 1 sottodiacono. Il Padre Gesuita Francesco Richard ([3]), trovandosi in escursione apostolica nelle isole greche, scrive da Milos, il 24 agosto 1650: « Lui (Monsignore Serra) fabrica una bellissima chiesa tutta di pietre quadrate con una bella capella; ha questa chiesa 46 piedi di longhezza e 13 di largessa... Con il suo zelo, prudenza e sapienza lui ha fatto che il rito nostro tanto sprezzato qui da' Greci, sarà per l'advenir in honore, e già va crescendo il numero dei nostri. Prima non erano che due case del rito nostro, adesso sono quatordici. E che più è, duodeci preti greci vogliono far professione della nostra santa fede ». Anche in Kimolos lo stesso Monsignore fece fabbricare una nuova chiesa; erano colà cinque famiglie cattoliche sotto la cura spirituale d'un sacerdote. In 13 anni il Vescovo Serra ([4]) riuscì di convertire alla Chiesa Cattolica 13 laici e 3 sacerdoti greci. Nel 1667 erano ([5]) a Milos 100 cattolici, a Kimolos 33, nel 1678 erano ([6]) a Milos

([1]) Sopra l'attività dei Cappuccini a Milos ed a Kimolos vedi Clemente da Terzorio. IV. 317-51.

([2]) Prop., *Scritture riferite*, vol. 187 : 569ʳ-572ʳ ; *visita apostolica del P. Bernardo, Min. Capp.*, 17-18 agosto 1652.

([3]) Prop., *Scritture riferite*, vol. 272 : 162ʳ-163ʳ.

([4]) Prop., *Sritture riferite*, *Grecia* 9 : 122ʳ-127ʳ ; *relazione del Vescovo Serra*, 16 decembre 1661.

([5]) Prop., *Visite*, vol. 32 : 127ʳ, 133ʳ ; *visita apostolica del Monsignore Sebastiani*.

([6]) Prop., *Visite*, vol. 32 : 249ᵛ-255ʳ, 248ʳ-248ᵛ ; *visita apostolica del Vescovo Venier*

15 famiglie cattoliche ed altre 20 persone, 2 sacerdoti secolari ed il Vescovo; a Kimolos 25 cattolici ed un sacerdote. Cappuccini erano a Milos nel 1667 tre cioè due Padri ed un Fratello, essi (Padri) « sentono le confessioni de' Latini e de' Greci, tanto in questo luogo (Milos) come nel castello e nell'Argentiera (Kimolos), predicano spesso nelle chiese de' Greci e nella quaresima ogni giorno, e nella propria tutte le domeniche e tutte le feste, e così fanno al castello et all'Argentiera, insegnano la dottrina cristiana *etiam* ai figli de' Greci de' quali è il maggior numero ».

Triste era la situazione del cattolicismo a Milos ed a Kimolos nel principio del secolo XVIII. A Milos vi erano (¹) soltanto 20 cattolici, a Kimolos 15, rimanevano però le chiese ed i sacerdoti col Vescovo (o Vicario Apostolico). I Cappuccini aprirono una stazione a Kimolos nel 1710, con approvazione della Congregazione di Propaganda; lasciarono però fra il 1720-27 quell'isola, per ritornarvi di nuovo. Nel 1757 si trovavano (²) a Milos 13 cattolici « le mogli e le figliuole de' cattolici sono di rito greco (cioè greco-ortodossi!) », le chiese erano 3: quella parrocchiale di SS. Cosma e Damiano, quella dei Padri Cappuccini (i quali non erano più a Milos) « essa chiesa è una delle più belle che abbiano i cattolici in queste parti di Levante », la terza di S. Bernardo, rovinata. Un sacerdote ebbe la cura dei cattolici. A Kimolos vi era, unico missionario, un Padre Cappuccino; 22 cattolici si trovavano colà.

La causa principale di decadenza della Chiesa Cattolica in Milos e Kimolos, sembra essere il matrimonio misto senza la necessaria dispensa e senza l'educazione della prole nella fede cattolica. Su questo doloroso stato di cose influì almeno per qualche tempo la negligenza di qualche sacerdote cattolico che trascurava l'istruzione catechistica. I Visitatori Apostolici insistevano su questo punto. Ora, una volta nell'anno,

(¹) Prop., *Scritture riferite*, vol. 542: 184ʳ, 192ʳ; *visita apostolica del Vescovo Giustiniani*, 1700; vedi anche Prop., *Visite*, vol. 37: 10ʳ, 72ʳ; *visita apostolica di Monsignore Castelli*, 1709.

(²) Prop., *Scritture riferite*, vol. 773: 410ʳ-413ᵛ, 408ʳ-410ʳ; *Visita apostolica dell'Arcivescovo De Stefani*, 1757.

viene mandato dal Vescovo di Syros un sacerdote a Milos, per celebrare la S. Messa nella chiesa cattolica colà esistente.

b) *Sifnos* (*Siphanto*).

Nella prima metà del secolo XVII sussisteva ancora il vescovado cattolico di Sifnos ([1]), però in stato assai triste. Nel 1624 si trovava col Vescovo ([2]) un solo sacerdote. Nella città stava la cattedrale dedicata a S. Antonio; fuori vi erano le chiese di S. Michele e dell'Annunziata. Quanto nel « palazzo vecchio » quanto nel « palazzo nuovo » vi era una cappella. Nel 1638 i cattolici erano solo otto ai quali si aggiungevano un sacerdote ed il Vescovo ([3]); le chiese nominate, erano quattro: la cattedrale, S. Maria di Cipro, S. Michele, S. Nichitta. Nella metà ([4]) del secolo XVII vi erano 4 cattolici ed altri 10 o 12 forestieri, un Francescano che ebbe una piccola scuola (2 latini, 4 greci), ed il Vicario Generale del Vescovo Camponesco (già dal 1643 non risiedeva più il Vescovo qui); si avevano 4 chiese, una cappella latina nell'antico palazzo fu usurpata dal Vescovo greco-ortodosso. Nel 1667 i cattolici ([5]) erano 11, sotto un sacerdote secolare; il Padre Francescano teneva ancora la sua scuola; nel 1678 vi erano ([6]) « 3 soli huomini cattolici » ed 1 sacerdote. Dopo tre decenni, nel 1700, si trovano ([7]) colà 20 cattolici « accasati con donne greche che per lo più tirano nel suo rito i propri figli ». Nella metà del secolo XVIII esistevano ([8]) nel castello sei famiglie cattoliche, con 22 persone,

([1]) Conosciamo i Vescovi Angelo Gozzadini, Giacomo della Rocca, Giovanni Camponesco O. F. M., che però non risiedeva.

([2]) Prop., *Visite*, vol. 1 : 574r-575v; *visita apostolica di Monsignore Demarchis*, 1624.

([3]) Prop., *Visite*, vol. 17: 72r-72v; *visita apostolica del Vicario Generale Tubini*, 17 giugno 1638.

([4]) Prop., *Visite*, vol. 31 : 39r-41v, 67r-67v; *visita apostolica del Padre Bernardo*, 1652.

([5]) Prop., *Visite*, vol. 32 : 113r; *visita apostolica del vescovo Sebastiani*, 1667.

([6]) Prop., *Visite*, vol. 32 : 246r-248r; *visita del Vescovo Venier*, 1678.

([7]) Prop., *Scritture riferite*, vol. 542 : 194v; *visita apostolica del Vescovo Giustiniani*, 1700.

([8]) Prop., *Scritture riferite*, vol. 773 : 405v-408r; *visita apostolica dell'Arcivescovo De Stefani*, 1757.

ed un sacerdote; il Visitatore, Arcivescovo De Stefani, però nota: « Trent'anni addietro ci era maggior numero de' Latini. Solamente i giovanetti cattolici erano una trentina. Per la povertà altri sono partiti dal paese, altri si son fatti greci prima d'accasarsi colle greche... ed altri son stati pervertiti dalle madri scismatiche, specialmente dopo la morte del padre cattolico, giacchè tutti li matrimoni si fanno tra li cattolici e le scismatiche, e le figliuole seguitan il rito della madre. Da alquanti anni in qua escono alcuni allievi del colleggio greco che è nell'isola di Patmos li quali girando per queste isole, predicano cose orride contro i Latini ». Questa situazione triste della Chiesa Cattolica a Sifnos non si cambiò, anzi la Chiesa Cattolica si estinse colà totalmente.

c) *Thermia.*

Thermia apparteneva alla giurisdizione del Vescovo di Sifnos. Già nel 1638 non si trovava (⁹) colà nessun cattolico. Le possessioni ecclesiastiche erano usurpate dai greco-ortodossi. Il Visitatore Apostolico, Bernardo [1], trovò nel 1652 nella città vecchia una cappella cattolica rovinata, ed 1 sola donna cattolica maritata ad un greco-ortodosso. Migliore era la situazione, quando arrivò il Visitatore Apostolico Venier [2] nel 1679. I cattolici erano 15. Nel 1676 fu comprata la chiesa greca della S. Croce e mutato il titolo in quello di S. Giovanni Battista. Nella città antica vi era la chiesa di S. Antonio. La Congregazione di Propaganda istituì un cappellano che dovette provvedere ai cattolici di Thermia e Kea. Nel 1700 vi erano a Thermia [3] 20 cattolici ed 1 sacerdote. Ma nel 1757 non vi era più nessun cattolico [4]; sussisteva però la chiesa, benchè rovinata nel tetto. Il viceconsole di Francia conservò in deposito le sacre suppellettili.

[1] PROP., *Visite*, vol. 17 : 71ᵛ-72ʳ.

[2] PROP., *Visite*, vol. 31 : 39ʳ-41ᵛ.

[3] PROP., *Visite*, vol. 32 : 279ᵛ.

[4] PROP., *Scritture riferite*, vol. 542 : 199ᵛ; *visita apostolica del Vescovo Giustiniani.*

[5] PROP., *Scritture riferite*, vol. 773 : 423ᵛ ; *visita apostolica dell'Arcivescovo De Stefani.*

d) *Kea* (*Zea*).

Nel 1533 esisteva ancora il vescovado cattolico di Kea ([1]), anzi fino alla metà del secolo XVI sembra esservi stato un Vescovo cattolico (non soltanto titolare) di Zea e Thermia (Le Quien III, 868-9). Ma nel 1652 non vi era più nessuna persona cattolica in quell'isola ([2]), soltanto la chiesa (benchè in cattivo stato) sussisteva ancora. Però nel 1667 si trovavano ([3]) colà 8 cattolici sotto un parroco, e 3 chiese: l'antica cattedrale di S. Andrea, mezza rovinata, S. Caterina e la Madonna di Piscopi (occupata dai greco-ortodossi). Quasi lo stesso stato di cose fu trovato dal Visitatore Apostolico, Venier ([4]) nel 1679 e dal Visitatore Apostolico Giustiniani ([5]) nel 1700. Nella scuola cattolica vi erano nel 1667 soltanto 3 ragazzi greco-ortodossi, ma nel 1757 gli scolari erano 18 (17 greco-ortodossi, 1 cattolico). I cattolici ([6]) erano nel 1757 dodici in 5 famiglie « le mogli di rito greco e quasi tutti i loro parti ». Così si verificava di nuovo che i matrimoni misti sono state una delle principali cause per le quali la Chiesa Cattolica venne a mancare in parecchie isole greche. È detto nella Visita Apostolica del 1757 che l'unico sacerdote era Vicario Apostolico, immediatamente dipendente dalla S. Sede, come lo era allora anche quello che risiedeva a Sifnos. Però già nel 1638 il Vescovo di Sifnos, Giacomo della Rocca, vien chiamato ([7]) « Vescovo di questo luogo di Thermia e Zea », anche nel 1652 il Visitatore Apostolico, Bernardo ([8]), fa dipendere Thermia e Zea dalla giurisdizione del Vescovo di Sifnos.

([1]) I. N. Psyllas, Ἱστορία τῆς νήσου Κέας. Atene 1921. 181.

([2]) Prop., *Visite*, vol. 31 : 39r-41v; *relazione del Visitatore Apostolico Bernardo.*

([3]) Prop., *Visite*, vol. 32 : 119r; *visita apostolica del Monsignore Sebastiani.*

([4]) Prop., *Visite*, vol. 22 : 62r.

([5]) Prop., *Scritture riferite*, vol. 542 : 201r.

([6]) Prop., *Scritture riferite*, vol. 773 : 422r-423v; *visita apostolica dell'Arcivescovo De Stefani.*

([7]) Prop., *Visite*, vol. 17 : 72r. Già dal 1665 è noto Monsignor Franguli « Vicario Apostolico » (Prop., *Scritture riferite*, vol. 282 : 314v).

([8]) Prop., *Visite*, vol. 31 : 67r-67v.

5.

Chios, Mitilene, Salonicco

a) *Chios.*

Le due isole Chios e Mitilene furono incorporate al regno di Grecia nel 1913 (pace di Londra). Il vescovado cattolico di Chios rimase come prima; Mitilene, ancora vescovado cattolico fino al 1462, appartenne poi al vicariato apostolico di Costantinopoli, e fra il 1843 (circa) e 1931 al vicariato apostolico dell'Asia Minore (unito all'arcivescovado di Smirne), e finalmente al vescovado di Chios. Avendo già pubblicato i documenti che riguardano Chios (1) e Mitilene (2), posso qui limitarmi ad alcune note.

Dopo i primi 4 decenni della dominazione turca (1566-1913) su Chios comincia un periodo tranquillo fino al 1664. Anzi nella metà del secolo XVII è da constatarsi una vita florida del cattolicismo. I cattolici erano 8000, i sacerdoti secolari indigeni 24, sacerdoti appartenenti ad Ordini Religiosi 22, cioè 6 Francescani, 4 Domenicani, 6 Gesuiti, 6 Cappuccini. Nella città nuova vi erano 9 chiese e 12 stavano fuori, non comprese le 10 cappelle nelle possessioni private. I greco-ortodossi si mostrarono nella prima metà del secolo XVII favorevoli alla Chiesa Cattolica, ma da circa il 1664 il metropolita greco ortodosso, Ignazio Neurides, cominciò una lotta terribile contro l'apostolato cattolico e riuscì ad influenzare la Porta Ottomana contro i cattolici. Soltanto l'aiuto diplomatico di Venezia e lo sborso di molto denaro ottennero una mitigazione della situazione dolorosa dei cattolici. Ma dopo tre decenni seguì una gravissima sciagura della quale ne soffre ancor oggi il vescovado, cioè la ritirata della flotta veneziana, che aveva occupato Chios per alcuni mesi, il 16 set-

(1) *Vescovadi Cattolici della Grecia. I. Chios. Orientalia Christiana*, XXXIV, 1 (1934).

(2) *Il Vicariato Apostolico di Costantinopoli* (1453-1830). *Orientalia Christiana Analecta*, n. 103 (1935).

tembre 1694 diede occasione all'emigrazione del Vescovo Balsarini, di circa 20 sacerdoti e di 60 famiglie cattoliche. Ancora nel 1709 non vi era nessuna chiesa cattolica nella quale fosse permesso di celebrare od ascoltare la S. Messa, benchè fossero ancora in numero di sopra 4000. Un breve respiro di pace dato alla Chiesa cattolica nel 1720, per intercessione del conte imperiale, di Virmond, fu seguito, nel 1722, da nuove molestie; soltanto nel 1730 fu ottenuto dal governo turco il permesso di rifabbricare tre piccole chiese fuori della città. Nella metà del secolo XVIII la conversione di 35 persone dette occasione al fanatismo d'alcuni greco-ortodossi di scatenare una nuova tempesta sopra la povera Chiesa Cattolica, di nuovo denunciandola presso l'autorità turca. Soltanto lo sborso di 3000 piastre e l'aiuto dell'ambasciatore di Francia e dell'internunzio imperiale a Costantinopoli, ottennero la liberazione di circa 20 cattolici carcerati, ed almeno un po' più di tolleranza. È certo un buon segno della forza interiore del vescovado, di aver potuto sostenere tante tempeste. Infatti nel 1783 vi erano ancora 25 preti secolari fra i quali tre Padri della Compagnia di Gesù soppressa (1773), e 3 Padri (1 Francescano, 1 Cappuccino, 1 Domenicano), la cattedrale, la chiesa di S. Antonio di Padova, un oratorio attiguo alla casa consolare di Francia, 3 piccole chiese fuori della città, ed 1 spedale. Nella scuola cattolica insegnarono nel 1777 due sacerdoti. Il numero dei cattolici era 1101 nel 1791. La terribile strage fatta dai Turchi nel 1822 danneggiò gravemente anche la Chiesa Cattolica. Questa era ridotta nel 1826 al numero di 456 membri sotto la cura di 13 preti secolari e di due Religiosi (1 Francescano, 1 Cappuccino). Le sede vescovile allora vacante fin dal 1821 fu conferita nel 1829 ad Ignazio Giustiniani, nativo di Chios. Egli finì l'edificazione della cattedrale di S. Nicola incendiata nel 1822.

Il cattolicismo di Chios si mostrò di grandissima importanza per tutta la Grecia ed ebbe influssi anche fuori. Un numero non piccolo dei diocesani ascese alla dignità vescovile (vedi l'elenco dato nella mia pubblicazione sopra Chios). La storia del vescovado di Chios ci insegna come l'amore alla Chiesa Cattolica, la fedeltà all'autorità civile, e l'amore alla cultura greca possano formare una bella sintesi. Infatti il vescovado di Chios non fomentò mai rivoluzioni nè dimostrò

disprezzo della lingua greca. Sappiamo dai documenti, che anche sotto il governo turco nella cattedrale e nelle quattro chiese dei Religiosi (benchè in parte stranieri) erano tenute prediche in lingua greca; anche nelle scuole non fu negletta la lingua greca.

b) *Mitilene.*

La Chiesa Cattolica a Mitilene fu assai ridotta nel principio del secolo XVIII. Nel 1721 dimorava nella città un console francese con 15 altri cattolici; mancava un sacerdote [1] (relazione del Vicario Apostolico Pier Battista Mauri, 28 marzo 1721). Nel 1760 vi erano circa 20 cattolici; per 9 mesi l'isola fu sprovvista di aiuto spirituale, ma dal 2 ottore 1759 vi giunse, mandato dal Vicario Apostolico di Smirne, su esplicito desiderio del competente Ordinario (il Vicario Apostolico di Costantinopoli) il sacerdote Pietro Avediale (relazione del Vicario Apostolico Pauli, giugno 1760). Lo stesso Vicario Apostolico Pauli riferisce il 20 agosto 1765: « Da che la Corte di Francia ha levato il Console di Metelino, non vi si trova più alcun sacerdote stabile che accudisca a quelle anime; però in questo ultimo mio quinquennio mi sono maneggiato con il Superiore di questi PP. Riformati ad inoltrare colà, da Smirne una o due volte l'anno alcuno loro Padre, o altro sacerdote secolare, per amministrare a quei pochi cattolici i Sacramenti; così fin'ora si è fatto ». Non essendo i Francescani in istato d'inviare colà i suoi missionari, il Vicario Apostolico s'indirizzò al Padre Custode dei Cappuccini [2] a Costantinopoli per provvedere ai cattolici di Mitilene. Il Superiore dei Cappuccini mandò un Padre a Pasqua nel 1765, in quell'isola dove erano 5 famiglie cattoliche, ed altri 4 o 5 cattolici. Nel 1802 vi erano 13 cattolici; non vi era missionario stabile, ma il Vicario Apostolico di Costantinopoli mandava di tanto in tanto qualche sacerdote. Già nel 1833 l'Arcivescovo di Smirne era autorizzato dal Vicario Apostolico di Costantinopoli a spe-

[1] Però già avanti il 1720 risiedeva per quattro anni colà un Padre Cappuccino come cappellano del console di Francia.

[2] Sopra i rapporti dei Cappuccini con Mitilene vedi Clemente da Terzorio, *Le missioni dei Minori Cappuccini.* IV. Roma 1918, 99-101.

dire qualche missionario in mancanza di assistenza spirituale (Visita Apostolica (1) di Smirne, 1833, fatta dal Monsignore Hillereau); allora si contavano a Mitilene 45 cattolici. E dopo alcuni anni la Congregazione di Propaganda conferì all'Arcivescovo di Smirne nella sua qualità di Vicario Apostolico dell'Asia Minore la cura di Mitilene; e così restò fino al 20 agosto 1931.

c) *Salonicco.*

Questa città appartiene di nuovo alla Grecia insieme con Chios e Mitilene. Sotto il governo turco il territorio di Salonicco era sottomesso alla giurisdizione del Vicario Apostolico di Costantinopoli (2). Dopo i cambiamenti politici la Congregazione di Propaganda pensò di creare una nuova diocesi di Salonicco che fu eretta il 18 marzo 1926 ed affidata ad un proprio Ordinario il 5 maggio 1927. Però, a cagione di difficoltà col governo greco, la diocesi fu data all'amministrazione apostolica dell'Arcivescovo di Atene, nel 1929.

La prima stazione cattolica stabile fu eretta soltanto nel 1706 sotto l'iniziativa del Padre Gesuita Braconnier; però già nel 1650 e nel 1693 avevano i Religiosi dello stesso Ordine tentato di prendere colà posto. Sotto la protezione del console francese i Padri poterono fare lavori apostolici nella città e nei paesi ed isole vicine. La Congregazione di Propaganda eresse la missione dei Padri in parrocchia nel 1740; allora fu costruita una nuova chiesa più ampia.

Nel 1760 vi erano a Salonicco circa 186 cattolici sotto la cura di due Padri Gesuiti ed un prete secolare, cappellano d'un console e sagrestano della chiesa parrocchiale (relazione del Vicario Apostolico Pauli, giugno 1760). Cinque anni più tardi lo stesso Prelato dice: « Questa chiesa è servita dalli PP. Gesuiti i quali vi hanno pure una residenza. Al presente vi sono tre sacerdoti, ed un laico, vi è anche un prete secolare da Naxia che convive con essi in qualità di sagrestano. In detta città vi sono da cento e sessanta anime fisse, parte

(1) Prop., *Scritture riferite*, vol. 949 : 59v sgg.

(2) Documenti sopra Salonicco vedi nel nostro libro sul Vicariato Apostolico di Costantinopoli.

di nazione franca e parte levantina. Vi approdono però molti bastimenti franchi, lo che dà molta occupazione a detti Padri, qualor vogliano esercitare il loro zelo. La missione di essi consiste in questo, cioè ogni domenica dell'anno si dispensa la parola di Dio in italiano nella prima Messa, ed in un'altra Messa che si dice più tardi, si predica in francese, et il dopo pranzo si canta il vespro, dopo il quale si fa la dottrina christiana in greco. Nelle domeniche però dell'avvento e quaresima dopo li vespri si predica nella stessa lingua, si fanno anche tutte le funzioni solite a farsi in ogni parrocchia. Vanno pure detti Padri sopra i bastimenti franchi a catechizzare ed esortare quella gente di mare che rare volte sente la parola di Dio ».

Anche dopo la soppressione della Compagnia di Gesù alcuni ex gesuiti ritennero, con permesso della Santa Sede, la cura spirituale di Salonicco. Nominiamo ad esempio, Roberto Francesco Guérin du Rocher, curato di Salonicco dal 1769 al 1774, martirizzato nella Rivoluzione francese e beatificato dal Papa Pio XI. Nel 1808 era provicario (delegato del Vicario Apostolico di Costantinopoli) Ignazio M. Dapey ex gesuita. Con lui erano 2 preti ed il Signor Carapelli Lazzarista, cappellano francese; due chiese vi si trovavano, l'una parrocchiale sotto il titolo della Concezione, e l'altra dei Lazzaristi, dedicata a S. Luigi. Vi erano circa 230 cattolici (relazione per ordine della Congregazione di Propaganda sopra lo stato delle missioni nel Vicariato Apostolico di Costantinopoli, 1808). Nel 1824 vi erano 130 cattolici con residenza stabile, il parroco era un Lazzarista, aiutato da un sacerdote indigeno (da Chios) che era cappellano d'Austria. I framassoni cercarono con qualche successo di guadagnare alcuni cattolici, anche i matrimoni misti danneggiarono la Chiesa Cattolica (relazione del parroco Alquières 20 maggio 1824, relazione del Vicario Apostolico Coressi, 4 agosto 1824).

III.

Apostolato antico e moderno

Non è facile presentare le notizie statistiche riguardanti i cattolici delle diverse regioni della Grecia fra il 1600 e il 1830. La diversità delle circostanze politiche e culturali deve

considerarsi in un giudizio sintetico sul cattolicismo di tale paese. Le Isole Ionie offrono un altro ambiente di quello dei paesi sottomessi ai Turchi, ed anche fra questi ultimi non esisteva dovunque lo stesso clima culturale. Salonicco differisce dalle Cicladi. Però in tutte le varietà dei secoli, delle regioni, delle forme politiche e culturali possiamo notare alcune linee caratteristiche communi dell'apostolato antico (1600-1830), appoggiati su documenti sicuri, ma rimanendo insieme lontani da giudizi apologetici e contrastanti colla verità storica. Alcune eccezioni non distruggono la regola.

1. L'apostolato cattolico in Grecia non era ispirato da fini politici, ma dalle massime religiose. Tutti i missionari, tutti i vescovadi cattolici della Grecia sottostavano alla Congregazione di Propaganda Fide le cui norme dovevano essere eseguite anche dai Religiosi di Ordini esenti. I Visitatori Apostolici mandati dalla detta Congregazione ebbero istruzioni particolareggiate per promuovere gl'interessi religiosi nella Grecia.

2. Le autorità ecclesiastiche insegnavano la *fedeltà* all'autorità civile, e non predicarono mai la rivoluzione: sotto la dominazione turca alcune regioni greche si sottomisero all'autorità omonima; durante la dominazione veneziana esse furono suddite fedeli della Repubblica Serenissima, e dopo che la rivoluzione dell'indipendenza greca ebbe creato altre situazioni politiche, le singole regioni riconobbero come loro dovere l'esser buoni sudditi della Nuova Grecia.

3. Come deve esser altamente lodato che il governo turco e quello veneziano non soppressero la lingua *greca*; così deve anche essere rammentato che la Chiesa Cattolica in Grecia non abbia negletto nè la lingua greca nè gl'indigeni. La Congregazione di Propaganda promosse non pochi sacerdoti indigeni alla dignità di Vescovi. I missionari venuti dall'Occidente impararono la lingua greca, e, quello che forse fa più impressione, è che parecchi missionari fossero invitati dai metropoliti greco-ortodossi a tenere prediche in greco nelle loro chiese. Le scuole cattoliche non trascurarono la lingua greca, e godettero, per la loro moralità e la loro dottrina, la fiducia dei genitori greco-ortodossi. Non è inoltre da dimenticarsi che a Costantinopoli ed a Smirne la Chiesa Cattolica esercitò il suo apostolato (prediche, scuola) anche in lingua greca.

4. La Chiesa Cattolica dette occasione ai giovani greci di ricevere una istruzione più alta nei collegi di Roma e, se costoro erano membri di Ordini Religiosi cattolici, si istruivano negli istituti degli stessi Ordini. E così, ritornando nell'Oriente greco la cui cultura, sotto i Turchi, era insufficiente, poterono essere propagatori d'una cultura elevata, e se rimanevano nell'Occidente, come Pietro Arcudi, Leone Allacci, Eudaimon S. I., Mamachi O. P., Timoni S. I., poterono eccitare simpatia alla loro patria e acquistare benefattori per i loro poveri connazionali.

5. Abbiamo un numero non piccolo di *scrittori cattolici* (1) (indigeni o missionari) che promossero la letteratura greca, traducendo catechismi, opuscoli ascetici e testi patristici latini.

Vincenzo Castagnola, S. I., Διδασκαλία χριστιανική. Roma 1628, 1637; Paris 1659.

Leonardo Philaras, Διδασκαλία χριστιανική. Roma 1616; Paris 1633.

Tomaso Stanislao Velasti, S. I., *Didascalia christianiki.* Chios 1754.

Andrea Rendi, S. I., Ὁδηγία τῶν ἁμαρτωλῶν (*Ludovico de Granada*). Roma 1628.

Giorgio Bostronio, S. I., *Documenti spirituali del P. Maestro Giovanni d'Avila.* Roma 1637.

Neophytos Rhodinos (2), O. S. Bas., Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Αὐγουστίνου Ιππώνης ἐγχειρίδιον. Roma 1637.

(1) Emile Légrand, *Bibliographie hellénique* (XVIIe siècle). I-V. Paris 1894-1903.

Id., *Bibliographie hellénique* (XVIIIe siècle). I-II. Paris 1918-28.

Id., *Bibliographie ionienne.* I-II. Paris 1910.

Anche il monaco greco-ortodosso Nikodemos Hagiorita tradusse in greco, però con aggiunte, alcuni trattati spirituali dei Latini, cioè nel 1796 Scupoli, *Il combattimento spirituale* e nel 1800 G. P. Pinamonti, *Esercizi spirituali di S. Ignazio.* Vedi M. Viller, in *Revue d'Ascétique et de Mystique* 5 (1924). Il libro del Padre V. Huby, S. I., *Miroir de l'âme* ebbe pure nel 1857 una traduzione d'un autore greco-ortodosso. Vedi M. Viller, in *Orientalia Christiana* 5 (1926) 285-7.

(2) Lo stesso autore tradusse il Martirologio Romano, l'Imitazione di Cristo, il cosidetto « Soliloquio di S. Agostino », la Philotea di S. Francesco di Sales. Vedi Légrand, *Bibliogr. hellénique* (XVIIe siècle). II, 121-2.

GIORGIO BOSTRONIO, *De ascensu mentis in Deum per scalas rerum creaturarum* (*S. Roberto Bellarmino*). Roma 1637.

TH. STAN. VELASTI, S. I., *Anapausis tis cardhias* (*Alfonso Rodriguez*, *S. I.*). Roma 1746.

6. Non mancano trattati *apologetici*, compendi prattici dei S. Sacramenti, prediche, in lingua greca.

NEOPHYTOS RHODINOS, Σύνοψις τῶν θείων καὶ ἱερῶν τῆς ἐκκλησίας μυστηρίων. Roma 1628, 1632.

N. RHODINOS, Περὶ ἐξομολογήσεως. Roma 1630.

FRANCESCO ROSSIERS, S. I., Συνήγορος τῶν ψυχῶν τῶν ἐν τῷ καθαρτηρίῳ τιμωρουμένων, Paris 1657.

F. AEGIDIUS A CESARIO, MIN. CONV., *Apologiae*. Venezia 1678 (edizione trilingue, cioè latina, greca, italiana).

ALOYSIUS ANDRUZZI, *Vetus Graecia de S. Romana Sede praeclare sentiens*. Venezia 1713 (edizione bilingue cioè latina e greca).

FRANCESCO RICHARD, S. I., Τἄργα τῆς πίστεως τῆς ῥωμαικῆς ἐκκλησίας. Paris 1658.

TH. STAN. VELASTI, *Psichofelis loji* (prediche per le domeniche e feste). Messina 1753.

Sopra le traduzioni fatte dal P. Rossiers, S. I. è importante il testimonio [1] del P. Francesco Richard, S. I.: « Je ne puis pas raconter tous les livres qu'il a traduit en grec vulgaire pour n'en scavoir pas le nombre asseuré; toutefois je puis dire qu'il a traduit *la Philothée* du glorieux saint François de Sales, *Le tableau de l'innocence*, du R. P. Girard, *Le bouclier de la foye contre les erreurs des Grecs*, *L'avocat des âmes du Purgatoire*, *L'art de bien mourir* (del Padre Fr. Poiré), *L'examen de conscience*, *Les prières journalières d'un chrestien*... il acheva la version de l'Imitation de Jésus Christ de Thomas Kempis ». Il suo ultimo lavoro fu la versione del libro RIBADENEIRA, S. I., *Flos sanctorum*.

7. L'Occidente ha ricevuto non poche conoscenze geografiche, filologiche, storiche, liturgiche proprio dai cattolici greci, dai missionari della Grecia, e dai Visitatori Apostolici. È superfluo di enumerare i libri di LEONE ALLACCI, PIETRO

[1] V. LAURENT, AA, *Le P. François Rossiers, S. J. missionaire du Levant*, in *L'Unité des Églises* 12 (1934) 284-5.

Arcudi, Giovanni Matteo Caryophylles che possono consultarsi nei lessici (p. es. Vacant, Baudrillart). Nomino qui lo storiografo di Chios, Michele Giustiniani, l'editore dell'Euchologium, cioè il P. Giacomo Goar, O. P., che fu missionario a Chios, il suo confratello, nativo di Chios, Tommaso Maria Mamacchi, che è l'autore dell'opera *Origines et antiquitates christianae* (5 vol., Roma 1749-55). Un altro compatriota che divenne Cardinale, Orazio Giustiniani, è editore degli atti latini del Concilio di Firenze.

Di Naxos scrisse il Gesuita Lichtle [1], di Zante il vescovo Remondini [2], di Santorino e particolarmente sopra il vulcano di là il Padre Richard, S. I. [3], del Monte Athos Braconnier, S. I. [4], di Corfù l'Arcivescovo Quirini [5], sopra le isole dell'Arcipelago greco il Vescovo e Visitatore Apostolico Sebastiani [6], e sul Peloponneso Babin, S. I. [7] e Roberto de Dreux, Min. Capp. [8].

Notiamo infine alcune grammatiche [9].

La nostra lista però (da n. 1-7) non pretende di essere esauriente.

Dopo questa breve sintesi sopra l'importanza dell'apostolato cattolico *antico* e sopra il suo influsso anche sulla formazione culturale greca. possiamo, riassumendo, esporre le *cagioni* della decadenza del cattolicismo in alcune regioni

(1) W. Miller, *Lichtles description of Naxos. Byz.-neugriechische Jahrbücher* VI (1929) 432-50.

(2) *De Zacynthi antiquitatibus et fortuna commentarius.* Venezia 1756.

(3) *Relation de ci qui s'est passé de plus remarquable à Sant'Erini.* Paris 1657.

(4) *Mont Athos* (1706); edizione: H. Omont in *Missions archéologiques françaises en Orient au XVII*e *e XVIII*e *siècles.* II. Paris 1902. 994-1027.

(5) *Primordia Corcyrae.* Lecce 1725.

(6) *Viaggio e navigazione di Monsignor Fr. Giuseppe di S. Maria dell'ordine de' Carmelitani Scalzi.* Roma 1687.

(7) *Relation de l'état present de la ville d'Athènes* (Lyon 1674).

(8) Hubert Pernot. *Voyage en Turquie et en Grèce du R. P. Robert de Dreux aumonier de l'ambassadeur de France* (1665-9) *publié et annoté.* Paris 1925.

(9) Andrea Percivale, S. I., *Compendium grammaticae graecae.* Palermo 1658 (2 edizioni).

Th. Stan. Velasti, S. I., *De litterarum graecarum pronuntiatione.* Roma 1732, Praha 177?.

della Grecia. Sulle isole di Andros, Mykonos, Milos, Sifnos, Serifos, Thermia, Kea, la Chiesa Cattolica venne e mancare. Le cagioni di tale triste realtà in tutte queste isole appartenenti al gruppo delle Cicladi sono da porsi nelle guerre veneto-turche e nei matrimoni misti: le guerre produssero soprattutto l'emigrazione dei cattolici di protezione veneta. Per la regressione del cattolicismo in Creta e nelle Isole Ionie, la principale ragione la troviamo nella fine della dominazione veneta (1669, 1797); però anche qui ci sono le perdite dolorose per i matrimoni misti o defezioni dei cattolici dalla fede. L'elenco dei nomi italiani di non poche famiglie oggi greco-ortodosse è istruttivo. La cagione della decadenza del cattolicismo a Chios sta nell'emigrazione (1695-1822); ed anche qui l'elenco dei greco-ortodossi mostra non pochi nomi italiani. La mancanza d'un progresso a Naxos non sta soltanto nell'emigrazione, ma probabilmente anche nell'isolamento dei nobili cattolici e nella mancanza d'una prole numerosa.

L'isola di Tinos, per la grande povertà del paese e del porto, meno sviluppato, era costretta ad una grande emigrazione. Nel 1833 si contavano a Smirne 1033 cittadini greci cattolici di Tinos. D'altra parte è da notarsi una immigrazione di non pochi cattolici di Malta nelle isole di Cefalonia e Corfù, sotto il dominio inglese nel secolo XIX.

Veniamo adesso all'apostolato *moderno* in Grecia. Un fatto risalta allo sguardo: l'estensione dell'apostolato cattolico che prima si restringeva in gran parte alle isole, crebbe con lo sviluppo della città di Atene col Pireo. Atene è centro principale del cattolicismo, il secondo posto appartiene a Syros, seguono poi Corfù, Salonicco e Tinos. La Chiesa Cattolica (1) conta in tutta la Grecia 35182 membri, mentre l'intiera popolazione è di 6567000 abitanti. Ad Atene (2) vi sono circa 30000 cattolici, dei quali 25-26000 del rito latino, 3000 del rito armeno, 1000 del rito greco. A Syros sono

(1) Prendo la statistica dal libro *Guida delle Missioni Cattoliche*. Roma 1934. 358-360, 46*-47*, completandola riguardo a Santorino e Naxos dal libro *Missiones catholicae* (Roma 1930) e da una informazione dell'Arcivescovo di Naxos.

(2) Vengono considerate l'organizzazioni eccles. dell'Arcivescovo latino, dell'Ordinario armeno e del Vescovo del rito greco.

11000, a Corfù (con Zante e Cefalonia) sono 4194, a Salonicco (di amministrazione apostolica) 4000, a Tinos 4039. A Candia sono 438, a Chios 296, a Santorino circa 200, a Naxos 111. L'avvenire di maggiore sviluppo sembra appartenere alle due città di Atene e Pireo [1]. Fu di importanza non lieve anche sul destino del cattolicismo in Grecia che il primo Re della Grecia fosse stato cattolico e che abbia trasferito la sua residenza da Nauplia ad Atene nel 1833. L'odierno villaggio cattolico Herakleion presso Atene è una colonia bavarese dei tempi del primo Re discendente dalla dinastia bavarese. La cooperazione concorde degli ambasciatori e consoli cattolici residenti in Atene, col consenso del Re, dette impulso alla bella opera della chiesa di S. Dionigi, situata nel centro della città, cominciata nel 1851 ed inaugurata solennemente il 4 aprile 1865. Il Primo Delegato Apostolico di tutta la Grecia, il Vescovo di Syros, Blancis, fu riconosciuto come tale con decreto regio del 27 maggio 1838, benchè con indugio di quattro anni dopo la nominazione pontificia. Il Protocollo di Londra (1830) che costituiva il regno ellenico, riconobbe del resto in termini formali l'esistenza legale alla Chiesa Cattolica: « La Chiesa Cattolica godrà, nel nuovo Stato, il libero esercizio del suo culto; i suoi beni le saranno guarantiti, i suoi vescovi saranno mantenuti nell'integrità delle funzioni, diritti e privilegi di che hanno goduto sotto il patronato dei re di Francia ». Anche nel trattato del 1863 riguardo alla cessione delle Isole Ionie alla Grecia viene stipulato lo stesso diritto alla Chiesa Cattolica. Fu conseguenza logica ed insieme desiderio di Sua Maestà Giorgio I (successore del Re Ottone esiliato) che l'arcidiocesi d'Atene fosse ristabilita dalla Santa Sede nel 1875. Il grande sviluppo dell'apostolato cattolico in questa arcidiocesi ed in alcuni altri vescovadi appare già dalle statistiche [2] pubblicate fra il 1843

[1] Il progresso del cattolicismo in queste due città sarebbe probabilmente più grande, se l'organismo parrocchiale fosse più moltiplicato.

[2] La prima statistica (1843) si trova anche riprodotta nel libro Otto Meyer, *Die Propaganda*, Göttingen 1852. 515-7. Le altre, sotto il titolo *Missiones Catholicae* (1886, 1887, 1889, 1890, 1891, 1892, 1895, 1898, 1901, 1907, 1922, 1930). A queste s'aggiungono i due libri riguardanti i cattolici di rito orientale: *Statistica della gerarchia e dei fedeli di rito orientale* (Città

e 1934 dalla Congregazione di Propaganda Fide. Più che il progresso numerico è importante lo sviluppo delle forme apostoliche. Fra queste emergono molte scuole elementari e medie sotto la direzione di Congregazioni Religiose maschili e femminili. Nominiamo gl' istituti dei Lazzaristi a Salonicco, Zeitenlik, ed a Santorino; le opere dei Fratelli della Scuola Cristiana a Salonicco, al Pireo, a Corfù, a Syros; quelle dei Fratelli Maristi ad Atene (due collegi, dei quali il primo fondato dal Papa Leone XIII) ed a Patrasso; il collegio dei Salesiani ad Atene. Non minori meriti nell' educazione della gioventù s'acquistarono i collegi e le scuole femminili delle Suore Orsoline a Naxos e Lutrà (Tinos); delle Suore di S. Giuseppe dell'Apparizione ad Atene, al Pireo ed a Chios, nella Creta (La Canea, Candia), a Volo; delle Suore di Nostra Signora della Compassione a Corfù, delle Domenicane ad Atene, delle Francescane Missionarie del S. Cuore ad Ergastoli (Cefalonia) ed a Zante, delle Missionarie Francescane del Giglio ad Alessandropoli; delle Figlie di Carità (di S. Vincenzo) a Syros ed a Santorino. Oltre questo grande sviluppo riguardo alle scuole abbiamo opere caritative delle quali si occupano particolarmente le Figlie della Carità (di S. Vincenzo), ospedali od orfanotrofi, a Salonicco, Kukuš, Zeitenlik, Giannitsa, Santorino. Anche le Suore di S. Giuseppe di Lione hanno un asilo-orfanotrofio a Vathy (Samos) e le Suore di S. Giuseppe dell'Apparizione due ospedali ad Atene ed orfanotrofi ad Atene, al Pireo, ed a La Canea. I Francescani, Cappuccini, Lazzaristi, Gesuiti ed i Missionari di Lione aiutano i preti secolari nella cura delle anime. Il noviziato dei Fratelli della Scuola Cristiana ad Herakleion presso Atene, la scuola apostolica dei Gesuiti a Syros, ed il seminario ecclesiastico ad Atene hanno cura delle vocazioni indigene religiose ed ecclesiastiche. Un punto culminante nella vita della Chiesa Cattolica in Grecia durante il secolo XIX è il Concilio Cattolico Orientale a Smirne nel 1869; a questa sinodo presero parte i due Arcivescovi di Corfù e Naxos, ed i quattro Vescovi di Chios, Syros, Tinos, Santorino.

---

del Vaticano 1929); *Statistica con cenni storici dell'Oriente cattolico* (Città del Vaticano 1932). L'ultima publicazione è *Guida delle missioni cattoliche* (Roma 1934).

Due fatti sono notevoli nella storia della Chiesa Cattolica in Grecia nel secolo XX: l'istituzione d'un Ordinario (Rev.mo Cirillo Min. Capp.) per tutti i cattolici di rito armeno in Grecia, e quella d'un Vescovo di rito greco, ambedue residenti ad Atene. Una congregazione femminile sotto il titolo Pammakaristos (Suore di rito greco) fondata da Monsignore Calavassy (Vescovo del rito greco) si dedica all'apostolato caritativo od educativo. I due Prelati nelle tempeste abbattute sopra i profughi greci ed armeni si sono acquistati grandissimi meriti, e poterono fissare la sede ad Atene, col consenso del governo. Purtroppo l'agitazione di alcuni fanatici dette più tardi molto da soffrire al Rev.mo Vescovo Calavassy come ben lo descrive la *Guida delle Missioni Cattoliche* (pagina 359). Il moderno apostolato cattolico in Grecia (dal 1830 fino ad oggi) si è mostrato degno successore [1] degli esempi illustri dell'antico apostolato (1600-1830); e in alcuni punti (scuole, ospedali) l'ha superato. Speriamo che la Chiesa Cattolica possa con l'aiuto divino svilupparsi sempre meglio per il bene delle anime e del popolo ellenico, retto saggiamente da Sua Maestà Re Giorgio II.

G. Hofmann, S. I.

[1] Riguardo alla coltura greca promossa dai cattolici fra il 1830-1936 basta qui ricordare l'insegnamento e la predicazione in lingua greca, la stampa cattolica greca (p. es. Καθολική; 'Αγγελιαφόρος). Grande diffusione ebbero i catechismi cattolici in lingua greca. Fra i missionari e scrittori (in lingua greca) hanno un posto onorifico p. es. Bonaventura Aloisio, S. I., missionario di Syros († 1877), e Giambattista da S. Lorenzo, Min. Capp., missionario a Naxos nel secolo XX.

ZUR KENNTNIS DES ARABISCHEN IM 13. UND 14. JAHRHUNDERT

Mein Beitrag zu der kulturgeschichtlich nicht unwichtigen Frage, wieweit die Kenntnis der arabischen Sprache während des Mittelalters im Abendlande verbreitet war, ist ebenso wie andere ähnliche kulturgeschichtliche Untersuchungen aus meinen Forschungen zur Geschichte der Mission des 13. und 14. Jahrhunderts hervorgewachsen und will im Zusammenhang mit diesen Studien in erster Linie auf Männer aufmerksam machen, die sich als praktisch tätige Missionare arabische Sprachkenntnisse angeeignet haben; nur bei einem kleinen Teil handelt es sich um literarisch tätige Männer, deren Sprachkenntnisse wir aus ihren Werken feststellen und kontrollieren können. Mit diesem Hinweis ist das Quellenmaterial bestimmt, aus dem ich in der Hauptsache die hier erstmals dargebotenen Nachrichten erhebe. Im Hinblick auf die Tatsache, dass es sich um überaus weit zerstreute Quellennachrichten handelt, will und kann ich natürlich nicht den Anspruch erheben, dass mir eine vollständige Ausfindigmachung und Sammlung aller mit der Mission im Zusammenhang stehenden christlichen « Arabisten » gelungen sei. Es sollte nur ein Anfang gemacht werden. Bisher beschäftigte sich die wissenschaftliche Forschung nur mit jenen christlichen Kennern des Arabischen, die als Uebersetzer arabischer Schriften befruchtend auf die Entwicklung der abendländischen Philosophie, Geschichte, Mathematik, Medizin und Naturwissenschaft eingewirkt haben [1].

[1] Die hier in Frage kommende Literatur ist in der Hauptsache bei Ueberweg-Geyer, *Geschichte der patristischen und scholastichen Philosophie*, 1928 verzeichnet. Ueber das wissenschaftliche Leben am sizilianischen Hofe vgl. die von mir in der *Byzantinischen Zeitschr.* 1936, zusammengestellte Literatur. — Vgl. weiterhin M. Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden*, 1877; J. C. Russel, *Hereford and Arabic Science in England about 1175-1200* in: *Isis* 18, 1932, 14-25.

Wenn die von mir nachgewiesene Zahl von Männern, die die arabische Sprache beherrscht haben, relativ klein ist, so passt diese Feststellung sehr gut zu einer dem 14. Jahrhundert angehörenden Äusserung des spanischen Dominikaners Alfons Bonhombre († 1339). Danach machten damals selbst die Juden besonderes Aufheben davon, wenn sie arabisch verstanden, und die Zahl der des Arabischen kundigen Christen war noch viel geringer (1). Diese Lage wird z. T. dadurch erklärt, dass die direkte Mohammedanermission, für die die Kenntnis der arabischen Sprache in erster Linie notwendig gewesen wäre, schon im Mittelalter vielfach als absolut aussichtslos galt (2), und dazu kam, dass in den islamischen Reichen wegen des dort geltenden Religionsgesetzes jeder Uebertritt zum Christentum ebensogut wie alle Propaganda für den christlichen Glauben mit dem Tode bestraft wurde (3).

Bereits früher habe ich in einer eigenen Abhandlung dargelegt, welche Gedanken sich führende Männer des Missions-

(1) Fr. Alfonsus O. P. bemerkt dies in einem an seinen Ordensgeneral gerichteten Schreiben: Sciendum autem, quod inter Judaeos multum gloriantur illi, qui arabicarum obtinent peritiam litterarum, tum quia istae litterae sunt in antiquorum philosophorum scientia copiosae, tum quia in eis utpote *paucis Iudaeis et paucioribus Christianis notis* scribunt confidentius secreta sua, quae volunt ab aliis occultare; Mortier, Histoire des maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs, III, 1907, 156 A. 1. — Ueber Fr. Alfonsus s. u. Nr. 15. Aus dem bei G. Golubovich, *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra santa e dell'Oriente francescano,* III, 1919, 68-72 abgedruckten Bericht über die Pastorationsreise von Franziskanern, die 1303/4 die seit dem Falle von Tripolis und Accon (1289 und 1291) in Gefangenschaft schmachtenden Christen in Aegypten besuchten, geht deutlich hervor, wie die Fratres infolge ihrer Unkenntnis des Arabischen an der Durchführung ihrer Mission behindert wurden.

(2) Vgl. meine Nachweise in: *Hist. Jahrbuch* (sonst: HJB) 1928, 586 A. 1 und im *Oriens Christianus,* 3. Ser. 9, 1934, 130 und bei O. van der Vat, *Die Anfänge der Franziskanermissionen und ihre Weiterentwicklung im nahen Orient und in den mohammedanischen Ländern während des 13. Jahrhunderts,* 1934, 182 f.; dazu noch Andreas von Perugia O. F. M. bei Golubovich, III, 1919, 308. Ueber eine optimistische Beurteilung der Lage vgl. B. Altaner, *Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhundert,* 1924, 235 und in: *HJB* 1933, 590 ff.

(3) S. M. Zwemer, *Das Gesetz wider den Abfall vom Islam,* 1926, 24 ff., 63 ff.; ferner Humbert von Romans (1274) in: E. Brown, *Appendix ad fasciculum rerum expetendarum,* II, 1690, 200; *Monumenta Ordinis Praedicatorum hist.,* I, 1897, 218; *Analecta Franciscana,* III, 1897, 541 lin. 19 f.; Golubovich, III, 257; V, 1927, 333 f.

lebens über das Problem der sprachlichen Vorbildung der Glaubensboten gemacht und wie insbesondere der Dominikanerorden in praxi Schritte unternommen hat, um die sprachliche Ausbildung der für die Missionsfront bestimmten Mitglieder zu erreichen (1). Wir erfahren hier Genaueres darüber, dass schon um 1237 in den Konventen der dominikanischen Terra sancta Sprachschulen besonders zum Studium des Arabischen eingerichtet wurden. Anerkennenswert waren dann vor allem die Anstrengungen, die von seiten der spanischen Ordensprovinz gemacht wurden, um innerhalb ihrer Einflusssphäre durch Einrichtung von Sprachschulen den Bedürfnissen der Missionspraxis zu entsprechen. In diesen Schulen wurde, abgesehen vom Hebräischen besonders das Arabische gelehrt. Eine Reihe von Beschlüssen der General- und Provinzialkapitel zeigen uns den Weg, den man einzuschlagen für gut fand. Auch das vom Papst Innozenz IV. im Jahre 1248 in Paris ins Leben gerufene sogenannte orientalische Institut und ebenso das von Raymundus Lullus 1276 in Miramar auf der Insel Mallorca begründete Missionskolleg konnten dazu beitragen, die Kenntnis des Arabischen im Abenlande zu verbreiten (2). Leider ist es bis jetzt kaum möglich festzustellen, wie viele und welche Männer bereits im Abendlande durch Benützung der im Occident gebotenen Ausbildungsmöglichkeiten sich einige arabische Sprachkenntnisse erworben haben. Es scheint, dass die überwiegende Mehrzahl der im folgenden genannten Missionare und Orientreisenden sich erst an Ort und Stelle unter dem Zwange und in der Not des täglichen Lebens die notwendigen Sprachkenntnisse verschafft haben.

Einleitend sei für den hier aufgestellten Katalog von christlichen « Arabisten » noch folgendes bemerkt. Die Aufnahme in die hier gebotene Liste besagt in den meisten Fällen nichts darüber, ob wir im einzelnen Fall eine wirkliche Beherrschung der fremden Sprache annehmen dürfen, und vor allem auch nichts darüber, ob die hier aufgeführten Männer imstande waren auch, abgesehen von der Sprache des täglichen Lebens, arabische Schriften d. h. die theologisch-philosophische Literatur der Araber zu lesen und zu verstehen. Ausserdem be-

(1) *Zeitschr. f. Missionswissenschaft* (sonst: *ZMW*) 1933, 233-241.

(2) Vg. Altaner, in: *ZMW* 1928, 195-197 und in: *HJB* 1933, 193 f.; van der Vat, 179-181.

merke ich noch, dass hier neben Missionaren in einigen Fällen auch Orientreisende bzw. Pilger erwähnt werden, und zwar deshalb, weil mitunter die Grenze zwischen einem Missionar und einem Orientpilger nicht scharf gezogen werden kann. Für die Gruppierung des Stoffes ist nach Möglichkeit die chronologische Ordnung eingehalten worden, jedoch so, dass ich in einem ersten Abschnitt zunächst diejenigen Männer nenne, bei denen wir mit Sicherheit oder grosser Wahrscheinlichkeit eine Kenntnis der arabischen Sprache anzunehmen berechtigt sind. In einem 2. Teil behandele ich diejenigen, deren Vertrautheit mit dem Arabischen zweilfelhaft oder von der bisherigen Forschung zu Unrecht angenommen worden ist.

I.

1. In dem im Jahre 1237 geschriebenen, für Gregor IX. bestimmten Rechenschaftsbericht des Dominikanerprovinzials der Terra sancta, der von angeblich überaus günstigen Unionsaussichten mit bedeutenden Teilen der orientalischen Christen berichtet, wird ausdrücklich der uns aus der Geschichte des hl. Dominikus bekannte *Johannes von Monteferrato O. P.* zu denjenigen gezählt, die die arabische Sprache beherrschen. Er wurde mit zwei anderen Büdern, die gleichfalls des Arabischen kundig waren, zu Unionsverhandlungen mit dem Patriarchen der nestorianischen Kirche entsandt [1].

2. Wie uns der englische Chronist Matthaeus Parisiensis berichtet [2], übersetzte *ein Kurienkardinal*, dessen Identifizierung nicht sicher möglich ist, einen vom 25. Mai 1246 datierten, an Innozenz IV. gerichteten arabisch geschriebenen Brief des ägyptischen Sultans verbo ad verbum fideli interpretatione ins Lateinische. Auch neun weitere damals (1246-1247) an der päpstlichen Kurie eingelaufene arabische Schreiben wurden höchstwahrscheinlich von demselben Kardinal über-

(1) Matthaeus Parisiensis ed. H. R. Luard III, 397 f; *Monum. Germ. hist.* SS 23, 941 f. — Zur Biographie Wilhelms vgl. ALTANER, *Der hl. Dominikus,* 1922, 25 f.; ALTANER, *Dominikanermissionen,* 44. 65, 73, 82; H. CH. SCHEEBEN, *Der hl. Dominikus,* 1927, 225, 271, 280, 284, 393, 403.

(2) Matth. Parisiensis IV, 566; Genaueres bei ALTANER in: *Zeitschr. f. Kirchengeschichte* (sonst: *ZKG*) 1936, 100.

setzt. Der Ueberstzer entstammte entweder dem damals z. T. noch maurischen Spanien oder hatte sich früher längere Zeit im Orient aufgehalten (1).

3. Aus der « Geschichte Ludwigs IX. » von Jean de Joinville lernen wir mehrere arabisch sprechende Männer kennen, die dem Könige während seines Aufenthalts im Orient (1248-1254) als diplomatische Unterhändler oder als Dolmetscher Dienste geleistet haben. Es waren dies *Boudoin d'Ibelin*, Seneschalk von Cypern (2) und ein Maître *Nicole d'Acre* (3). Eine besondere Rolle spielte der Dominikanerprovinzial der Terra sancta, *Frater Ivo der Bretone* (4). Schliesslich wird noch ein nicht mit Namen bezeichneter *Johanniterritter* ewähnt (5).

4. Der als Missionar und diplomatischer Unterhändler bedeutende *Andreas von Longjumeau O. P.*, der ein Vertrauensmann Ludwigs des Hl. von Frankreich war und ihn auf seinen zwei Kreuzzügen 1248-1254 und 1270 begleitete, verstand, wie ich an anderer Stelle in ausführlicher Untersuchung dargetan zu haben glaube, nicht bloss arabisch, sondern auch persisch und vielleicht auch griechisch (6). Als Frater Andreas 1249 von Cypern aus seine Gesandtschaftsreise nach Ostasien an den Hof des Grosschans des Tatarenreiches antrat, begleiteten ihn damals u. a. auch zwei Ordensbrüder mit Namen Wilhelm und Johannes. Der *Dominikaner Wilhelm* war, wie Pelliot glaubhaft gemacht hat, der leibliche Bruder des Frater Andreas und verstand ebenfalls arabisch. Dieser Fr. Wilhelm von

(1) Genaueres bei ALTANER in: *ZKG* 1936, 100.

(2) N. DE WAILLY, *Jean de Joinville, Histoire de Saint Louis*, ed. 1874, 193, n. 354; vgl. n. 268, n. 339. n. 344, n. 357.

(3) Ebd. 197 n. 361, 199 n. 363.

(4) Ebd. 243 n. 444, 251 n. 458 ff.; Biographisches bei ALTANER, *Dominikanermissionen*, 33 f.

(5) Ebd. 429 u. 809. Vielleicht verstand auch der als Unterhändler tätige Dominikaner Fr. Radulphus (Raoul) arabisch; vgl. ebd. 219 n. 401 f. Auch der ebd. 300 n. 548 genannte Jean le Grand ist wohl Dolmetscher gewesen. — Aus 249 n. 454 und n. 456 scheint hervorzugehen, dass die beiden Grossmeister der Johanniter und Templer, die sich dauernd im Orient aufhielten, kein Arabisch verstanden.

(6) *ZKG* 1936, 115 ff. Zur Geschichte dieses bedeutenden Mannes vgl. ALTANER, *Dominikanermissionen*, 52 ff., 80 f., 110, 128 ff. u. ö.; PELLIOT in: *Revue de l'Orient chrétien*, 28, 1931-1932, 3-84; A. RASTOUL in: *Dict. d'hist. et de géogr. ecclés.* II, 1677-1681.

Longjumeau wurde einige Jahre vor der Einnahme Antiochiens durch Sultan Bibars (1268) von Sarazenen getötet (1).

5. Der von Salimbene O. F. M. († um 1288) erwähnte Franziskaner *Jakobus Ultramarinus* weilte « viele Jahre » und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach wohl schon in der Zeit vor 1250 im Orient d. h. er war Mitglied der franziskanischen Terra sancta (2). Nach der genannten Quelle sprach er ausgezeichnet arabisch.

6. Dass Spanien einen Grossteil aller Arabisten stellt, hängt mit der politisch-kulturellen Entwicklung der iberischen Halbinsel zusammen. So trat der nach der Vertreibung der Mauren neu eingesetzte erste Bischof von Carthagena *Petrus Gallego O. F. M.* (1250-1267) als Uebersetzer arabischer Schriften hervor. Er übertrug zwei zoologische Werke ins Lateinische (3).

7. Der bedeutendste Arabist und Hebraist des 13. Jahrhunderts war der Dominikaner Raymund Martini († nach 1284), dessen antiislamische und antijüdische Schriftstellerei auf die folgenden Jahrhunderte grossen Einfluss ausgeübt hat (4). Einer seiner Schüler im Hebräischen und vielleicht auch im Arabischen war der bekannte Arzt und Laientheologe *Arnald von Villanova* († 1311). Lalande vertritt die Ansicht, dass seine arabischen Sprachkenntnisse nicht sehr gross gewesen seien (5).

(1) Pelliot, *l. c.*, 44-49; Altaner, *Dominikanermissionen*, 133 A. 18.

(2) *Mon. Germ. hist.* SS 32, 55 lin. 31 ff.: optime scivit arabicum id est saracenicum et optime gallicam linguam... Mutinae obiit. Vgl. noch Golubovich, I, 1906, 160 f.

(3) A. Pelzer, *Un traducteur inconnu* in: *Miscellanea Fr. Ehrle*, I, 1924, 407-456; van der Vat, *Die Anfänge der Franziskanermissionen*, 198. — Hingewiesen sei in diesem Zusammenhange auf A. Rubio y Lluch, *Documents per l'historia de la cultura catalana mig-eval*, I, 1908, 205: Pedro III von Aragonien veranlasste 1363 die Uebersetzung einer arabischen Schrift De agricultura. Der Uebersetzer ist nicht genannt. Ebd. I 163 und 164 (1352) ist die Rede von einer aus dem Arabischen ins Katalanische übersetzten, nicht näher bezeichneten Schrift.

(4) Genaueres über Raymund s. bei Altaner, *Dominikanermissionen*, 95 f. und in der von mir in der *Biblischen Zeitschrift* (sonst: *BZ*) 21, 1933-1934, 299 A. 1 notierten Literatur. Dazu ist noch nachzutragen: M.-H. Laurent in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* (sonst: *AFP*) 2, 1932, 146 A. 4, wo Mitteilungen über Mss des Cap. Jud. gemacht werden; s. u. S. 427 A. 1.

(5) Altaner: *BZ* 21, 1933-1934, 304 f. Die neuere Literatur bei G. Mollat, *Dict. d'hist. et de géogr. ecclés.*, 3, 440 und bei Grabmann, *Lexikon*

— Inwieweit andere spanische antiislamische Polemiker des 13. Jahrhunderts wie *Roderich Ximenes*, Erzbischof von Toledo († 1247) und *Petrus Paschalis* († 1300), Bischof von Granada, auch arabisch verstanden, vermag ich nicht festzustellen (1).

8. Der Dominikaner *Wilhelm von Tripolis* ist als erfolgreicher Sarazenenmissionar und als Verfasser eines mit einer für seine Zeit ungewöhnlichen Objektivität geschriebenen Werkes über den Islam bekannt, das unter dem Titel De statu Saracenorum et Mahometo pseudopropheta eorum et eorum lege et fide erschienen ist (1273). Er ist wahrscheinlich als Sohn fränkischer Eltern in Syrien geboren und konnte in arabischer Sprache predigen. Den Koran las er in der Originalsprache und kannte, wie es scheint, auch Kommentatoren des Koran (2). Fr. Wilhelm wurde 1273/74 auf seiner allerdings nicht zu Ende geführten Reise zum Grosschan der Tataren auch mit dem später berühmt gewordenen Venetianer Marco Polo bekannt, den wir gleichfalls zu den Kennern der arabischen Sprache zählen dürfen (3).

9. Aus theoretisch-wissenschaftlichem Interesse betrieb der berühmte Franziskaner *Roger Bacon* († 1294) seine Sprachstudien. Ausser Griechisch, Hebräisch und Aramäisch hatte er auch einige Kenntnisse im Arabischen (4).

---

für Theol. und Kirche I 683 f.; E. LALANDE, *Arnaud de Villeneuve, Sa vie et ses œuvres*, Thèse Paris 1896, 34 f.; dazu J. CARRERAS Y ARTAU, *La Llibreria d'Arnau de Vilanova* und P. MARTI DE BARCELONA, *Nous documents per la biografia d'Arnau de Vilanova* in: *Anal. sacra Tarraconensia*, 11, 1935, 85-128.

(1) Weiteres s. bei ALTANER in: *HJB* 1936, 233: hier noch einiges über weitere antiislamische Polemiker und ein Hinweis auf den nach 1367 verstorbenen Dominikaner Jakobus Dominici, der, wie es scheint, eine neue lateinische Uebersetzung des Koran besorgt hat.

(2) Wilhelms Schrift wurde von H. PRUTZ, *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*, 1883, 575-598 erstmals vollständig ediert. Hier werden S. 589 n. 23 sapientes qui glossant praedictum verbum (Mahometis) erwähnt; S. 594 n. 43 heisst es: dicunt glossatores Alcorani. Genaueres über sein Leben und die ältere Literatur bei ALTANER, *Dominikanermissionen*, 85-88 und *HJB* 1936, 229; dazu F.-M. ABEL O. P. in: *Miscellanea Dominicana*, Romae 1923, 226 f.

(3) A. BÜRCK, *Die Reisen des Venetianers Marco Polo im 13. Jahrhundert*, 1845, 47 und A 23; ALTANER in: *ZKG* 1936, 105.

(4) H. FELDER, *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden*, 1904, 416 f.; CH. B. VANDERWALLE, *Roger Bacon dans l'histoire de la philologie*, 1929 (Sonderdruck aus *La France franciscaine*, 1928, 315-410,

10. Der Franziskaner *Fidentius von Padua* lebte wahrscheinlich mehr als 20 Jahre ununterbrochen im Orient und hat sich eine anscheinend ausreichende Kenntnis der arabischen Sprache angeeignet, denn 1289 verhandelte er nach dem Falle von Tripolis mit dem Sultan von Damaskus wegen der Freilassung der christlichen Gefangenen (1). In seiner 1291 nach seiner Rückkehr in die Heimat verfassten Schrift De recuperatione Terrae sanctae berichtet er über ein bei dieser Gelegenheit im Lager der Sarazenen geführtes theologisches Gespräch, das allem Anschein nach ohne die Hilfe eines Dolmetschers erfolgt ist (2). Ausserdem finden sich bei ihm auch einige Koranzitate (3).

11. Ueber das Verhältnis des grössten mittelalterlichen Islammissionars *Raymundus Lullus* († 1316) zur Kultur des arabischen Orients und seine Sprachkenntnisse sind wir auf Grund seines Schrifttums genauer unterrichtet. Es genügt hier darauf hinzuweisen, dass die älteste von einem Zeitgenossen verfasste Vita ausdrücklich davon erzählt, dass Lull nach seiner Bekehrung sich neun Jahre lang mit Uebungen der Frömmigkeit, philosophisch-theologischen Studien und dem Erlernen der arabischen Sprache beschäftigt hat. Sein Sprachlehrer war ein maurischer Sklave. Lull beherrschte das Arabische so gut, dass er später mit arabischen Gelehrten disputieren konnte und sogar einzelne Schriften in arabischer Sprache verfasste (4). Wiviel des Arabischen kundige Missionare aus seinem 1276 begründeten Sprachenkolleg Miramar, das fast 20 Jahre bestanden hat, hervorgegangen sind, lässt sich nicht feststellen (5). Erwähnt sei noch, dass Lull an mehreren Stellen seiner Schriften davon erzählt, dass ein *arabisch sprechender*

1929, 45-90; hier die gesamte ältere Literatur; dazu ALTANER: *BZ* 21, 1933/1934, 294; M. BOUYGES, *Roger Bacon a-t-il lu des livres arabes?* in: *Archives d'hist. doctrinale et littéraire du Moyen-âge*, 5, 1931, 311-316; danach hat R. Bacon neben den von ihm in lateinischer Uebersetzung gelesenen arabischen Autoren keine arabischen Originale gekannt.

(1) GOLUBOVICH, I, 291 f., 426-428; II, 1-6.

(2) Ebd. II, 21; hier ist 9-60 seine Schrift heraugegeben.

(3) Ebd. II, 18, 21, 22.

(4) Vita b. Raymundi Lulli ed. B. DE GAIFFIER, *Analecta Bollandiana*, 48, 1930, 151 n. 11; vgl. ALTANER: *HJB* 53, 1933, 191 f.

(5) Ueber einen Franziskaner *Simon von Puigcerda* und zwei anonyme Minderbrüder als Schüler dieses Kollegs vgl. VAN DER VAT, 181.

Missionar, der jedoch nicht mit Namen genannt wird, den erfolglosen Versuch gemacht habe, den Emir von Tunis für das Christentum zu gewinnen ([1]).

12. Aus einem Schreiben marokkanischer Christen an den Papst (1307) können wir entnehmen, dass der 1307 zum Missionsbischof von Marokko geweihte frühere Lektor der Theologie *Bernard von Murcia O. P.* arabisch sprach ([2]).

13. Genauer Bescheid wissen wir über den grossen Orientmissionar, den Florentiner *Ricoldo da Monte Croce O. P.* († 1320) ([3]). Kurz nach 1285 ging er nach dem Osten, ohne dass er, wie es scheint, sich sprachlich besonders darauf vorbereitet hätte. Noch während seines sechsmonatigen Aufenthalts in Täbris (1289/90) musste er bei seinen Predigten die Hilfe eines Dolmetschers in Anspruch nehmen. Dasselbe dürfte auch noch während seiner Tätigkeit in Mossul und an anderen Orten geschehen sein, wo er vor dem jakobitischen Klerus und Volk arabisch gepredigt hat ([4]). Erst in Bagdad, der Metropole arabischer Kultur und Wissenschaft, wo er während seines mehrjährigen Aufenthalts arabische Schulen besuchte und in regem Gedankenaustausch mit arabischen Gelehrten stand, gewann er eine gute Kenntnis der arabischen Sprache, Literatur und Theologie des Koran ([5]). Als Niederschlag dieser seiner

([1]) Salzinger, *Opera B. Raymundi Lulli*, t. IV *Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto*, S. 4; *Obres de Ramon Lull Edicion original*, Palma Mallorca IX, 1914, 326 n. 5 f.; De acquisitione Terrae sanctae ed. E. Longpré in: *Criterion*, Barcelona III, 1927, 276: narratur, quod quidam christianus religiosus bene in arabico litteratus ivit Tunicium disputandum cum rege, qui Miramamoli vocabatur. Vgl. dazu noch Littré, *Hist. litt. de la France*, XXIX, 169 und van der Vat, 236. Cf. *Rech. Théol. anc. et méd.* 1935, Bull. II, 538 n. 1020: Raym. Martini soll gemeint sein.

([2]) Van der Vat, 228.

([3]) Grundlegend ist die Untersuchung von P. Mandonnet, *Revue biblique*, 2, 1893, 44 ff., 182 ff., 584 ff.; vgl. noch H. Barge, *Allgemeine Missionszeitschrift*, 43, 1916, 27-40; Altaner, *Dominikanermissionen*, 43, 60 f. 83 f.; Abel in: *Miscellanea Dominicana*, 1923, 229-231.

([4]) J. C. M. Laurent, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, 1873, 123, 126 n. 41. Die bitteren Erfrahrungen, die er mit dieser Art zu predigen machte, veranlassten ihn offenbar zu den von mir an anderer Stelle mitgeteilten Äusserungen, die die Dringlichkeit und Notwendigkeit guter Sprachstudien betonen; vgl. *ZMW* 23, 1933, 234.

([5]) Quétif-Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, I, 1719, 506; Mandonnet, *Revue biblique*, 2, 1893, 585 A. 1; Migne, PG 154, 1039: Unde cum... pervenissem ad famosissimam civitatem Saracenorum Baldacum, ubi

Studien können wir heute die häufige Einfügung arabischer Ausdrücke und Zitate von übersetzten Koranstellen ansehen, die sich in seinem polemischen Werk, der Confutatio Alcorani, aber ebenso auch in anderen Schriften z. B. seinen fünf Klagebriefen finden, die er 1291 anlässlich des Falles von Accon (1291) verfasste (1). Der Klosternekrolog von Santa Maria Novella in Florenz rühmt nur seine Kenntnis des Arabischen (2), ohne darüber etwas zu sagen, ob der mit weltoffenem Auge durch den Orient reisende Missionar sich nicht auch noch einige Kenntnis anderer Sprachen des Ostens verschafft hat. Tatsächlich dürfen wir auf Grund zweier Äusserungen, die erkennen lassen, dass er wegen einer angeblich im Neuen Testament enthaltenen, auf Mohammed hindeutenden Weissagung Jesu auch den syrischen Schrifttext verglichen hat, ihm einige Kenntnis *des Syrischen* zuschreiben (3). Viel-

---

generale ipsorum et solemne habetur studium, ibi pariter linguam et litteram arabicam didici et legem eorum diligentissime relegens, et studiose in scholis et cum magistris ipsorum frequenter conferens, magis ac magis per experientiam apprehendi perversitatem praedictae legis; vgl. noch seine weiteren Mitteilungen bei Laurent, Peregrinatores, 133 n. 27, 134 n. 28. — 1301 kehrte er wieder nach seiner Heimtstadt Florenz, wo er 1320 starb, zurück; *Revue biblique*, 2, 1893, 606 f.

(1) Die von Demetrius Kydones ins Griechische übersetzte Confutatio Alcorani bei Migne PG 154, 1037-1152; über seine Schriften vgl. sonst *Rev. bibl.* 2, 1893, 596 ff. Ricoldos Klagebriefe in: *Archives de l'Orient latin,* II, 2, 1883, 264 ff. ed. von R. Röhricht mit genauem Nachweis der Koranstellen. Äusserungen über sein Koranstudium vgl. in *Arch. de l'Orient lat.*, II, 2, 286: frequenter cum legerem Alcoranum arabice, ipsum librum apertum posui super altare tuum (sc. Dei); ebd. 274: nonne legis arabice in pluribus et pluribus locis in alcorano; ähnlich ebd. 267, 281, 282, 288; vgl. noch Laurent, *Peregrinatores,* 126 n. 46, 127 n. 7. n. 9 ff., 131 n. 21, 8; 134 n. 29, 12 u. ö. — Ob der Ordensbruder Ricoldos *Petrus de Pennis,* der um 1350 gleichfalls einen Tractatus contra Alcoranum schrieb, etwas vom Arabischen verstand, ist nach dem bis jetzt zugänglichen Material nicht zu entscheiden; vgl. Altaner in: *HJB* 1936, 231.

(2) *Rev. bibl.* 2, 1893, 606 A. 3: in lingua arabica ita profecit, quod ipsum proponebat populis verbum Dei.

(3) *Archives de l'Orient latin,* II, 2. 1883, 282 und Laurent, *Peregrinatores,* 138 n. 21; vgl. dazu noch Migne PG 154, 1055. Ueber diese Stellen habe ich in: *BZ* 21, 1933/34, 303 ausführlicher gehandelt. — Ueber angebliche Mohammed-Prophezeiungen im Neuen Testament vgl. Erd. Fritsch, *Islam und Christentum, Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache,* 1930, 74 ff., 141 ff.;

leicht verstand er auch etwas vom *Persischen*, weil er sich längere Zeit auf persischen Gebiet aufgehalten hat (1).

14. Der kühne Franziskanermissionar und Chinareisende *Oderich von Pordenone* bei Udine († 1331) (2) predigte, wie wir in einem um 1450 geschriebenen Heiligenkatalog des Franziskanerordens lesen, « während 33 Jahren in vielen Sprachen ». Oderich war ferner, wie hier erzählt wird, der Dolmetscher seines Oberen Konrad von Pigau, der Leiter der Kiptschakmission war und selbst 30 Jahre hindurch unter den (im Tatarenreiche lebenden) Sarazenen als Missionar gearbeitet hat. Da Fr. Oderich nach dieser Quelle im Verkehr mit Sarazenen Dolmetscherdienste leistete, darf angenommen werden, dass er auch arabisch verstand (3).

15. Der spanische Dominikaner *Alfonsus Bonhombre* († 1339) übersetzte ein arabisch geschriebenes Werk eines jüdischen Rabbi Samuel, das die Messianität Jesu aus dem Alten Testament beweist, ins Lateinische und widmete seine Uebersetzung dem Ordensgeneral Hugo von Vaucemain (1333-1341) (4).

VAN DER VAT, 185. — Ueber *syrische* Sprachkenntnisse des Franziskaners Fr. Flamingus vgl. *Arch. franc. hist.* (sonst: *AFH*) 1925, 353 f. und ALTANER in: *ZKG* 1936, 103.

(1) Vgl. die von Ricoldo aus dem Persischen gegebene etymologische Erklärung bei LAURENT, *Peregrinatores*, 123 n. 4.

(2) H. CORDIER, *Les voyages en Asie au XIVe siècle du bienheureux Frère Oderic de Pordenone*, 1891; GOLUBOVICH, III, 1919, 374-393: *AFH* 1917, 17-46; *T'oung Pao Archives*, 15, 1914, 405-418; 20, 1921, 275 ff., 301 ff.; 21, 1922, 387 ff.; H. MATROD in: *Études franciscaines*, 40, 1928, 19-41, 153-171, 481-503, 612-634.

(3) GOLUBOVICH, II, 61; III, 377: (Odericus) praedicans multis annis et linguis... De ipso narravit Frater Conradus de Pigan, vicarius Aquilonaris, qui et ipse inter Sarracenos XXX annis circuiens, quod quocunque dictus frater solius latini sciolus pervenit, eum linguarum interpretem reperit. Die Glaubwürdigkeit dieser Nachricht über die Dolmetschertätigkeit des Oderich ist m. E. wegen des Hinweises auf das Zeugnis des Vicarius Konrad gesichert, auch wenn die hier nebensächliche Behauptung, Oderich sei die ganzen 30 Jahre hindurch mit Konrad zusammen gewesen, sicher falsch ist; über Konrad vgl. GOLUBOVICH, III, 369.

(4) QUÉTIF-ECHARD, I, 1719, 594 f.; MORTIER, *Hist. des maîtres généraux*, III, 154 ff.; MANDONNET in: *Dict. Biblique*, 2, 1472; ALTANER in: *BZ* 21, 1933/34, 305 f.; weitere Lit. bei U. CHEVALIER, *Répertoire des sources hist. du moyen-âge*, I2, 1905, 163; s. o. S. 420 A. 1.

16. Aus dem Berichte englischer Jerusalempilger (1344/45), denen ein eigener Dolmetscher zur Verfügung stand, erfahren wir, dass sie, um die Erlaubnis der zuständigen Behörden zum Besuch des hl. Grabes zu erhalten, noch die Hilfe eines in Jerusalem lebenden arabisch sprechenden *Frater Nikolaus*, custos hospitalis Jerosolimitani, in Anspruch nehmen mussten. Dieser Frater Nikolaus stammte aus Sizilien und sprach ausser italienisch auch gut arabisch (1).

17. *Bertrand Mignanelli*, ein Kaufmann aus Siena, der in der Zeit von 1394 bis 1402 im Orient weilte und zweimal nach Jerusalem pilgerte, leistete dem 1394 am Hofe des Sultans von Damaskus weilenden Gesandten des Mailänder Herzogs Galeazzo Visconti Dolmetscherdienste. Später im Jahre 1437 wurde er anlässlich der Anwesenheit von abessinischen Gesandten auf dem Konzil von Florenz als Dolmetscher herangezogen (2).

II.

Im zweiten Teil der Untersuchung handelt es sich z. T. um Personen, deren Kenntnis des Arabischen zweifelhaft ist, und z. T. wird auf einzelne Männer hingewiesen, denen fälschlich ein Vertrautsein mit der arabischen Sprache zugeschrieben wird.

1. Wenn wir dem historisch unzuverlässigen Bericht über die «Passio» der ersten Marokkomärtyrer vom Jahre 1219, des Frater Vitalis und seiner Gefährten, Glauben schenken,

(1) Golubovich, IV, 1923, 450: clericus eloquentissimus in vulgari latino et lingua caldaica saracenorum. Die lingua vulgaris latina ist das Italienische; vgl. Altaner, *ZKG* 1934, 454 A. 43 und Matrod, *Études franciscaines*, 35, 1923, 485. Mit der lingua caldaica saracenorum ist hier für Jerusalem das Arabische gemeint. Sonst wird gewöhnlich mit lingua caldaica oder caldea das Syrische bezeichnet: vgl. die von mir in: *HJB* 1933, 218 A. 125 gesammelten Belege. In einigen anderen Fällen ist damit jedoch auch das Aethiopische gemeint; vgl. Oliverius, *Hist. Damiata* ed. Hoogeweg 1894, 264; Ludolf von Sudheim (*Archives de l'Orient latin*, II, 2, 368). Bei Matth. Parisiensis ed. Luard, V, 87; VI, 115, 163 wird mit lingua caldea das Persische bezeichnet; vgl. dazu Altaner in: *ZKG* 1936, 119f. — Über den Fr. Nikolaus vgl. sonst noch Golubovich, IV, 1923, 14, 20, 432.

(2) Golubovich, V, 1927, 301-304.

so befand sich unter ihnen ein Subdiakon *Fr. Berald,* der arabisch sprach (¹). Bezeichnend für die Unglaubwürdigkeit dieser Quelle ist es jedoch, dass zugleich auch alle fünf Fratres zusammen als redend und vor den Sarazenen predigend eingeführt werden. Es wird so der Eindruck hervorgerufen, als ob sämtliche fünf Missionare sich mit den Sarazenen verständigen konnten (²).

2. Der in der Geschichte der Kreuzzüge viel genannte pägstliche Legat und Bischof von Accon *Jakob von Vitry* († 1240) und ebenso der Franzikaner *Wilhelm Rubruk,* der 1253-1255 seine berühmt gewordene Reise an den Hof des Grosschans der Tataren unternahm, werden vielfach irrigerweise als Kenner der arabischen Sprache angesehen (³). Das Gleiche gilt von dem Dominikanermissionar *Jordanus Catalani,* der jedoch persisch verstand. Um 1321 missionierte er in der Nähe von Bombay (⁴). Auch der bekannte Exeget *Nikolaus von Lyra O. F. M.* († 1349) ist aus der Liste der Arabisten zu streichen, er verstand vom Griechischen ebensowenig etwas wie vom Arabischen (⁵).

3. Wenn es richtig ist, dass der Franziskanerbischof von Marokko *Lupus* († 1266) in arabischer Sprache niedergeschriebene Predigten hinterlassen hat (⁶), muss sein Name in unserer Liste erwähnt werden.

4. Der wahrscheinlich dem Magdeburger Konvent angehörende Orientfahrer *Burchard de Monte Sion O. P.* bereiste während der Jahre 1283-1285 Palästina, Aegypten, Syrien, Klein-

(¹) *Analecta Franciscana,* III, 585, lin. 34: minister autem verbi erat Fr. Beraldus, qui noverat Saracenorum idioma.

(²) Ebd. III, lin. 11 ff., lin. 31 ff.; 17 lin. 10 f., lin. 16 f., 587 ff., 589 lin. 17 ff. Eine kritische Darstellung der Marokkomission bei van der Vat, 46-49; sonstige Lit. bei Altaner, *Dominikanermissionen,* 98 A. 1; dazu *La France franciscaine,* 7, 1924, 111 ff. und J. Lopez, *Memoria sobre la mision franciscana de Marruecos,* Tanger 1924.

(³) Genaueres bei Altaner in *ZKG* 1936, 99, 122.

(⁴) *Anal. Franc.* III, 598 lin. 14 ff. L. Lemmens, *Die Heidenmissionen des Spätmittelalters,* 1919, 88 u. C. Other, *Franzik. Studien,* 16, 1929, 74. Vgl. sonst über Jordan: H. Cordier, *Les Merveilles de l'Asie par le Père Jourdain Catalani de Sévérac,* 1925; und A. C. Moule in: *Journal of Royal Asiatic Society for 1928,* 351-361; R. Loenertz in: *AFP* 2, 1932, 49-55.

(⁵) Altaner in: *BZ* 21, 1933/34, 306.

(⁶) Van der Vat, 220-224; 224 A. 99.

armenien, Kappadozien und Cypern [1]. Nirgends erwähnt er in seinem Reisebericht, der Descriptio Terrae sanctae, dass er sich der Hilfe eines Dolmetschers habe bedienen müssen. Auf Grund von inneren Kriterien kann angenommen werden, dass er vielleicht arabisch verstanden habe. An mehreren Stellen seiner Schrift finden wir die Bemerkung, dass er auch bei der einheimischen mohammedanischen Bevölkerung Erkundigungen eingezogen habe [2]. Als er von den Anschauungen der Mohammedaner über Christus, Maria und Johannes den Täufer spricht, bemerkt er: hoc legi in Alcorano, qui est liber legis eorum [3]. Gelegentlich übersetzt er ein arabisches Wort ins Lateinische [4]. Wenn wir berücksichtigen, dass Fr. Burchard sich für seine Orientreise besonders vorbereitet und eine Anzahl von historisch-geographischen Werken über Palästina gelesen hat [5], und dass er professor sacrae paginae, also Lektor der Theologie gewesen ist, darf man wohl mit F.-M. Abel der Vermutung Raum geben, dass er vielleicht bereits in Europa in einer der von seinem Orden ins Leben gerufenen Sprachschulen arabisch gelernt hat [6].

(1) Seine Descriptio Terrae sanctae bei Laurent, *Peregrinatores,* 19-84; vgl. sonst Altaner, *Dominikanermissionem,* 88 f.

(2) Laurent, *Peregrinatores,* 20 n. 19, 29 n. 22, 59 n. 46, 60 n. 46.

(3) Ebd. 53.

(4) Ebd. 32 n. 6, 34 n. 4.

(5) Burchard kennt Flavius Josephus, Antiquitates und Bellum judaicum; Eusebius, Historia ecclesiastica; Jakob von Vitry, Hist. Jerosolimitana; vgl. Laurent, 25 n. 5, 40 n. 8, 45, 65, 66, 67, 73, 85.

(6) *Miscellanea Dominicana,* 1923, 228; auch Laurent, 55 A. 346 und Prutz, *Kulturgeschichte der Kreuzzüge,* 1883, 26 neigen dazu, ihm einige Kenntnisse im Arabischen zuzuschreiben. Ziemlich ablehnend äussert sich dagegen V. Le Clerc in: *Hist. littéraire de la France,* XXI, 203. — Wie vorsichtig man in der Annahme von arabischen Sprachkenntnissen sein muss, können wir dem bei Golubovich III, 1919, 246-282 abgedruckten Pilgerbericht zweier irischer Franziskaner Simeon und Hugo (1322-1324) entnehmen. Wir erfahren hier ausdrücklich (III, 256, 276 f.), dass die beiden Minderbrüder sich nur mit Hilfe eines arabisch sprechenden Dolmetschers verständigen konnten. An anderen Stellen jedoch hören wir davon, dass sie in Aegypten mit Jakobiten publice et privatim über theologische Kontroverspunkte *disputiert* haben, ohne dass der Mitwirkung eines Dolmetschers gedacht wird. Wiederholt werden auch Koranzitate gebracht und in einem Fall wird sogar ein Kommentator des Koran benützt; schliesslich werden auch verschiedene arabische Termini mit lateinischer Uebersetzung wiedergegeben; vgl. III, 259; 258 f., 261, 262, 267, 274; 262 A. 5; über die Sprachschulen s. o. S. 439.

5. Aus der Geschichte der Missionen des 13. und 14. Jahrhunderts kennen wir eine Reihe von Fällen, in denen die Glaubensboten, von heisser Sehnsucht nach der Märtyrerkrone getrieben, trotz des islamischen Religionsgesetzes, das jede Propaganda für das Christentum mit dem Tode bestrafte, offen den Versuch machten, das Evangelium *vor Mohammedanern* zu verkündigen. Man könnte erwarten, dass gerade die Missionare, die sich direkt an die arabisch sprechenden Zuhörer wandten, etwas vom Arabischen verstanden haben. Dies ist jedoch meist nicht der Fall gewesen. Durch die folgenden kurzen Hinweise erhält das von mir in meinen verschiedenen Arbeiten über das Sprachenproblem in der mittelalterlichen Missionsgeschichte dargebotene Material eine neue Beleuchtung.

An erster Stelle kann hier auf die Missionsreisen des *hl. Franziskus* hingewiesen werden, der u. a. auch, wie verschiedene Berichte über seinen mehrtägigen Aufenthalt im Lager des ägyptischen Sultans vor Damiette (1220) erzählen, dort « predigte », obwohl er nicht arabisch sprechen konnte (1). Auch religionspsychologisch interessant ist der Bericht über das Auftreten eines *Fr. Livinus O. F. M.*, der 1345 während des Gottesdienstes in eine Moschee in Kairo eindrang, in der gerade auch der Sultan weilte, und den Versuch machte, in französischer Sprache zu predigen. Da ihn aber der Sultan nicht verstand, begann der Missionar plötzlich, wie der Legendenschreiber erzählt, in arabischer Sprache auf den Sultan einzureden und die Lehre des Islam anzugreifen, ohne dass er diese Sprache erlernt hätte (2). Ein anderes Sprachenwunder berichtet uns Bartholomaeus Pisanus von einem *Fr. Gentilis*, der Provinzial der italienischen Marken war (um 1340). Zunächst quälte sich der Franziskaner in Kairo vergeblich ab, die arabische Sprache zu erlernen. Als er jedoch schon entschlossen war, nach Europa zurückzukehren, trat ein Jüngling an ihn heran und mahnte ihn zu bleiben: ...et Domini ex

(1) Jordanus a Jano, Chronica ed. H. Boehmer, 1908, 9; Golubovich, I, 1906, 39. Vgl. *AFH* 1926, 559-578 und Golubovich I, 8-84; über die ersten franziskanischen Missionsversuche überhaupt vgl. van der Vat, 39-59.

(2) *Anal. Franc.*, III, 540-543; zum Wundermotiv der Sprachengabe vgl. H. Günter, *Legendenstudien*, 1906, 95, 154 A. 2 und P. Toldo in: *Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte* hg. von M. Koch, I, 1901, 340.

parte, quod hanc scias linguam, concedo. Von diesem Augenblick an sprach er gut arabisch und verblieb noch längere Zeit in Aegypten (1). Aus der Geschichte von vier im Jahre 1391 in Jerusalem getöteten Franziskanern interessieren uns hier folgende Einzelheiten. Als die vier Fratres sich entschlossen, vor den « Kadi » von Jerusalem hinzutreten und den christlichen Glauben zu verkündigen, weilten sie bereits mehrere Jahre in Jerusalem. Jeder einzelne brachte seine Predigt, die er zu halten gedachte, schriftlich aufgezeichnet mit und zwar waren die Ansprachen litteris italicis lingua araba (2) niedergeschrieben. Da also die arabisch aufgesetzte Rede in lateinischer Schrift transscribiert war, muss angenommen werden, dass sich die Brüder ihre arabische Ansprache von einem ihrer Ordensgenossen haben aufsetzen und dann umschreiben lassen, weil sie selbst wenig und gar kein arabisch verstanden. Die transscribierte Rede wurde dann auch nicht frei vorgetragen, sondern, wie ausdrücklich berichtet wird, *vorgelesen* (3). Auch aus einem uns bei Johannes von Winterthur erhaltenen Berichte über einen Franziskaner, der Märtyrer werden wollte, ist nicht klar zu erkennen, ob der den Mohammedanern predigende Frater etwas vom Arabischen verstanden hat (4).

Breslau. B. ALTANER.

(1) *Anal. Franc.*, IV, 274 f.; GOLUBOVICH, IV, 1923, 312-315.

(2) Die zweite überlieferte Fassung: in vulgari italico atque in arabico (GOLUBOVICH, V, 1927, 285) scheint mir nicht die ursprüngliche zu sein; sie gibt den wirklichen Hergang offenbar nicht richtig wieder.

(3) GOLUBOVICH, V, 285: qui ad domum ipsius (sc. Cady) perducti invicem rotulos suos produxerunt ac *legerunt* coram ipso. Der ganz Bericht über das Martyrium bei GOLUBOVICH, V, 283-289 und in: *Archives de l'Orient latin*, I, 1881, 539 ff.; vgl. noch L. LEMMENS, *Die Franziskaner im Hl. Lande*, I, 1916, 84 ff. und MARCELLINO DA CIVEZZA, *Storia universale delle missioni francescane*, Roma, IV, 340-343.

(4) Johannes von Winterhur, Chronik hg. von F. BAETHGEN, 1924 (*SS rer. German.* N. S. 3), 231 f.

BULLETIN D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE ET BYZANTINE

V

1. *Rome et art chrétien primitif.* — 2. *Épigraphie grecque chrétienne et disciplines auxiliaires.* — 3. *Ouvrages d'ensemble sur l'art byzantin.* — 4. *Monographies et études de détail.* — 5. *Mélanges et périodiques.*

Le présent bulletin fait suite à ceux que nous avons publiés en 1928, 1930, 1932, 1934, dans l'ancienne série des *Orientalia christiana* (t. XI, XX, XXVIII, XXXIV). Son insertion dans une revue périodique nous amène à en modifier quelque peu la forme; mais notre point de vue reste inchangé. La principale différence avec le passé consistera, sans doute, dans une plus grande fréquence, à intervalles plus rapprochés.

1. — Rome et art chrétien primitif.

Le *Pontificio Istituto di Archeologia cristiana* de Rome continue la série de ses belles publications. Depuis notre dernier bulletin, la collection *Studi di Antichità Cristiana* s'est enrichie de cinq volumes.

Dans le premier (1), M. l'Abbé de Bruyne étudie les portraits de papes qui décoraient l'ancienne basilique de Saint-Paul-hors-les-murs. On sait qu'une partie des médaillons, la moitié environ, a pu être sauvée, après l'incendie de 1823, et se voit aujourd'hui au musée de Saint-Paul. (Quelques

(1) Luciano de Bruyne, *L'antica serie di ritratti papali della basilica di S. Paolo fuori le mura* (*S. A. C.*, VII). Roma, 1934. In-8°, vii-264 p., 79 fig., II pl.

autres, d'une seconde série moins importante, sont conservés dans le monastère). Le reste est connu par des copies dues principalement au Cardinal Barberini et par les observations de Bianchini et Marangoni. L'auteur reproduit tout ce qui nous est parvenu, soit en original, soit en copie — mettant souvent en regard l'original et la copie; et il s'efforce de fixer l'origine et le caractère des différents groupes de portraits: problème si longtemps débattu. Pour lui, un premier groupe est dû à saint Léon, un autre est du début du VIe siècle; le troisième enfin remonte au pape Formose. La série des petits médaillons entre les arcs est de Cavallini. Partout, du reste, les retouches et restaurations ont été nombreuses. Les légendes qui accompagnent les portraits ont été modifiées. Des confusions se sont produites que l'auteur s'efforce de corriger. Il apporte dans l'étude du sujet une minutie extrême, que certains trouveront peut-être excessive, mais qui, assurément, laissera peu à glaner à qui voudrait s'aventurer après lui sur le même terrain ([1]).

Le volume suivant ([2]) constitue les *Actes du IIIe Congrès international d'Archéologie chrétienne* tenu à Ravenne, à la fin de Septembre 1932. Ayant parlé assez longuement de ce congrès et des rapports qui y furent lus, dans un bulletin précédent ([3]), nous n'y reviendrons pas. Mais nous nous reprocherions de ne pas signaler ici le soin avec lequel la publication est faite. On ne saurait trop remercier l'Institut Archéologique Pontifical d'avoir tenu à nous donner intégralement le texte des communications et rapports présentés, et de n'avoir pas reculé devant une illustration extrêmement abondante, et de toute première qualité, tant par l'intérêt et la nouveauté des sujets que par la perfection de l'exécution.

M. Maurice Mesnard a entrepris de retracer — dans la mesure où cela est possible — l'histoire de *la basilique de*

([1]) Une distraction fait attribuer, p. 88, n. 1, les *Inscriptiones christianae veteres* à M. Ch. Diehl.

([2]) *Atti del III Congresso internazionale di Archeologia cristiana. Ravenna 25-30 settembre 1932.* (*S. A. C.*, VIII). Roma, 1934. In-8°, VIII-528 p., 275 fig., 10 pl.

([3]) Voir notre *Bulletin... III* (*Orient. christ.*, t. XXVIII, 1932), p. 293-298.

Saint-Chrysogone à Rome [1]. Sur la question des origines, il interroge tour à tour les textes, qui sont rares et peu précis; les inscriptions, dont l'intérêt principal est de montrer la dépendance du cimetière de Saint-Pancrace par rapport au titre de Saint-Chrysogone; les résultats des fouilles qui, exécutées à plusieurs reprises, n'ont malheureusement jamais été poussées à fond. Il estime que le nom primitif du *titulus* est celui d'un fondateur, d'ailleurs inconnu, et que le culte du martyr d'Aquilée n'y a été introduit qu'après coup, en raison de l'homonymie. La première salle liturgique, analogue à celles de Saint-Clément et de Saint-Martin-aux-Monts, remonterait aux IIIe-IVe siècles. Agrandie plus tard, et non détruite, elle serait devenue l'église basse. De celle-ci, l'auteur reproduit à nouveau et étudie les trop rares débris de décoration peinte. Le morceau (fig. 49), d'un art barbare, attribué au Xe siècle et ainsi décrit: « un diacre tenant une torche, un encensoir à ses pieds » est important. L'encensoir, qui est en l'air, ne peut être que tenu par la chaîne, et dans la main gauche nous croyons reconnaître la pyxide. C'est le plus ancien exemple d'une représentation des diacres fréquente en Orient à partir du XIe siècle — et qui se trouve aussi en Occident, — à laquelle nous avons consacré une récente étude [2].

Les deux derniers volumes de la série, bien que de caractères différents, sont consacrés aux monuments funéraires chrétiens. L'un [3], dû à M. Hans-Ulrich von Schoenebeck, étudie le célèbre sarcophage de Milan et les monuments du même groupe. L'étude, à la fois iconographique et stylistique, est poussée avec beaucoup de pénétration. Dans cette œuvre remarquable, l'auteur reconnaît jusqu'à trois mains différentes, celle du maître, qu'il croit grec, et celles de deux aides; il marque exactement la part de chacun. Il en fixe la date au temps de Théodose le Grand. Le sarcophage Borghèse (aujourd'hui au Louvre et, partiellement, à Rome) en est

(1) Maurice Mesnard, *La Basilique de Saint-Chrysogone à Rome* (*S. A. C.*, IX). Roma, 1935. In-8⁰, x-173 p., 73 fig., 1 plan h. texte.

(2) *L'attribut des diacres dans l'art chrétien du moyen-âge en Orient* (Εἰς μνήμην Σ. Λάμπρου, p. 403-416. — Sur ce recueil, voir ci-après).

(3) Hans-Ulrich von Schoenebeck, *Der Mailänder Sarkophag und seine Nachfolge* (*C. A. S.*, X). Roma, 1935. In-8⁰, xv-128 p., 54, fig.

une imitation romaine, un peu postérieure. Parmi les autres « sarcophages à décor de portes de villes » ceux de Tolentino et d'Ancone sont antérieurs au chef-d'œuvre de Milan; celui de Mantoue, plus récent, ce qui amène l'auteur à écrire un chapitre sur l'art à Milan au temps de Théodose et d'Honorius. Contre l'authenticité du coffret de Saint-Nazaire qui est ici invoqué, M. Morey a présenté de fortes objections (*Am. J. of Arch.*, 1919, p. 101-125). Avec raison, l'auteur réfute (p. 46-47, note) une opinion récente qui voudrait reporter au IIIe siècle le sarcophage de Junius Bassus. Le volume est magnifiquement illustré. Suivant une méthode habituelle à M. Rodenwaldt, dont l'influence est manifeste et déclarée, les considérations stylistiques sont appuyées sur des reproductions de détails à grande échelle, qui leur donnent une force singulière et emportent la conviction.

De son côté, M. Fernand Benoît étudie les cimetières suburbains d'Arles et de son faubourg, au delà du Rhône, Trinquetaille [1]. L'étude est surtout topographique et historique. Elle s'applique à identifier les anciens cimetières, malheureusement détruits pour la plupart, les églises, chapelles, monastères qui y furent élevés. Par bonheur pour l'archéologie chrétienne, ce qui subsiste des célèbres Aliscamps est justement la partie postérieure au triomphe de l'Église. Mais les monuments ont été fâcheusement bouleversés et dispersés. Chemin faisant, l'auteur restitue à leur lieu d'origine certaines de ces pièces qui ont émigré fort loin: jusqu'à la région lyonnaise ou à Paris. Le sarcophage « aux arbres » signalé, d'après Millin, par Leblant, comme proche de Carpentras et que M. Benoît situe exactement « dans une campagne, à Bedoin » est, si je ne me trompe, inédit. Il mériterait d'être étudié et publié, car il offre une représentantion anormale et intéressante d'une scène qui ne peut guère s'interpréter que comme une Ascension [1].

[1] Fernand Benoît, ancien membre de l'École française de Rome, conservateur du musée archéologique d'Arles. *Les cimetières suburbains d'Arles dans l'antiquité chrétienne et au moyen-âge* (*S. A. C.*, XI). Roma, 1935. In-8°, vii-73 p., 33 fig.

[1] A rapprocher du fragment de l'ancien musée Kircher (aujourd'hui au musée des Thermes) publié par Garrucci, *Storia*..., V, pl. 404, 1 (en haut).

Signalons ici le remarquable sarcophage récemment trouvé à Constantinople, dans la région de Fener Issa Djami, et entré au Musée des Antiquités. De petite taille, il pouvait être destiné à un enfant d'une douzaine d'années. Les deux grandes faces sont ornées d'anges volants (plutôt que de Victoires), portant un chrisme dans une couronne de lauriers; les petits côtés ont deux groupes d'apôtres accostant la croix. M. Arif Müfit (1) qui décrit et publie la pièce, l'attribue à la première moitié du Ve siècle; et l'on peut accepter cette date. Le travail de sculpture n'a pas été complètement terminé. Les têtes d'un des groupes d'apôtres sont restées à l'état d'ébauche. De l'autre côté, une seule tête, celle de saint Paul est achevée; et elle est fort belle: la manière rappelle tout à fait celle du maître grec du sarcophage de Milan. Ces groupes d'apôtres accostant la croix doivent être rapprochés d'un des plats de reliure Kouchakdji (2) et peuvent l'expliquer, quoique le mérite de l'œuvre constantinopolitaine (malgré des fautes de proportions) soit bien supérieur.

2. — Épigraphie grecque chrétienne et disciplines auxiliaires.

M. V. Beševliev qui s'y était préparé par plusieurs publications préliminaires ou par des études particulières (3), nous a donné récemment le recueil des « inscriptions protobulgares », c'est-à-dire des textes épigraphiques rédigés en un grec plein de barbarismes et d'expressions bulgares, remontant pour la plupart à l'époque des khans Kroum et Omourtag (4).

(1) Arif Müfit, *Istanbulda bulunan bir prens lahti. Ein Prinzensarkophag aus Istanbul.* (*Publications des Musées des Antiquités*, X). Istanbul, 1934. (En turc et allemand). In-8°, vii pl.

(2) *Syria*, 1926, p. 121. Tant qu'elle était isolée, cette représentation pouvait éveiller des soupçons. Le sarcophage de Constantinople montre que le thème était connu en Orient avant le VIe siècle, date probable du plat de reliure.

(3) Voir notamment sa communication au Congrès de Sofia: *Die byzantinischen Bestandteile der protobulgarischen Inschriften* (*Actes du IVe Cong. des Ét. Byz.*, pp. 269-272).

(4) V. Beševliev, Първобългарски надписи. Уводъ, текстъ и коментаръ. *Die protobulgarischen Inschriften. Einleitung, Text und Kommentar.* (*An-*

La valeur historique d'un bon nombre de ces textes est considérable; tous présentent un réel intérêt du point de vue philologique; mais l'irrégularité de la langue. l'imperfection de la gravure et souvent l'état fragmentaire du document en font l'explication fort malaisée. Aussi M. Beševliev n'a-t-il rien négligé pour rendre la publication aussi complète que possible et épuiser toutes les difficultés de lecture et d'interprétation. Sur les quelque 160 pages de sa brochure, une douzaine seulement est consacrée au *corpus* des 48 textes. Tout le reste appartient à l'introduction, aux commentaires philologiques et historiques, aux index minutieusement dressés. Jamais, je crois, recueil de textes n'a été accompagné d'un tel luxe d'explications.

On pouvait croire que tout ce qui était susceptible de solution avait enfin livré son secret, et qu'il ne restait plus rien à ajouter à de si patientes recherches. Pourtant M. Grégoire, dans un très brillant article de Byzantion (1), limitant son effort à un petit nombre de textes, a tâché de combler quelques lacunes, d'éclaircir quelques points douteux. Il y montre une ingéniosité extrême, accompagnée d'une érudition prodigieuse. Parfois la hardiesse dans les restitutions paraîtra quelque peu imprudente. Mais le progrès réalisé est incontestable. Il a décidé M. Beševliev à donner un supplément à sa publication première (2). Il y ajoute les inscriptions du cavalier de Madara, dont les irritantes énigmes sont loin d'être toutes résolues, et quelques menus fragments (n. 49-56). Des suggestions de M. Grégoire, il retient ce qu'un nouvel examen des originaux permet d'accepter. Le commentaire est enrichi de nombreuses références à des travaux récents. L'illustration photographique, abondante dès le premier fascicule, reçoit ici un complément important... Cette excellente publication ne laisse qu'un seul regret du fait de sa langue, qui la rend peu

---

nuaire de l'Université de Sofia. Fac. hist.-phil., xxxi, 1). Sofia, 1934. (En bulgare). In-8°, 164 p., xxv pl., 1 carte.

(1) H. Grégoire, *Les sources épigraphiques de l'histoire bulgare* (*Byzantion*, IX, 1934, pp. 745-786).

(2) B. Beševliev, Първобългарски надписи. Добавки и оправки. *Die protobulgarischen Inschriften. Ergänzungsheft*. (*Annuaire de l'Un. de Sofia*. Fac. hist.-phil., xxxii, 5). (En bulgare). Sofia, 1936. In-8°, 48 p., xxx pl.

accessible à beaucoup de lecteurs. Il fut question, si je ne me trompe, d'un projet d'édition française. Nous souhaitons de le voir se réaliser. En allégeant le commentaire, on en ferait — à peu de frais, semble-t-il — un instrument de travail capable de rendre à beaucoup les plus grands services.

M. Jean Lassus, de l'Institut français de Damas, a entrepris un inventaire et un relevé rapide de tous les monuments anciens d'une région déterminée de Syrie, formant un rectangle d'environ 40×50 kilomètres au nord-est de Hama. La région choisie ne l'a pas été pour sa richesse en monuments, mais parce qu'elle a presque entièrement échappé jusqu'à présent aux recherches des archéologues. C'est dire que le butin rapporté d'une série d'allées et venues, très patiemment et très judicieusement menées, ne présente pas de pièces exceptionnelles. Néanmoins il est intéressant. Et la méthode est bonne, et mériterait d'être étendue au reste de la Syrie, du moins aux territoires qui, comme celui-ci, n'ont jamais été explorés d'une manière méthodique.

La publication doit comprendre deux volumes. Le second sera un album de planches photographiques où nous aurons sans doute des morceaux de valeur. Le volume de texte, que nous avons sous les yeux, contient l'inventaire (1). Pour certains monuments, une simple mention; pour d'autres, une description plus ou moins détaillée, mais qui se borne toujours à l'essentiel. De nombreux dessins, bien venus: plans sommaires d'édifices, détails d'architectures, croquis de décors sculptés, principalement de linteaux ou de portes en basalte. (Remarquer, p. 153, un curieux relief de stylite; p. 99, une image sculptée de la Vierge). Beaucoup de fac-similés d'inscriptions. La partie épigraphique est pour nous la plus importante. 134 textes, en majorité nouveaux: les lectures de ceux qui étaient connus sont amendées. Les textes datés sont en proportion anormale: 51, soit près des deux cinquièmes. Sur le nombre, les trois premiers sont des années 145, 150, 165; deux autres sont du milieu du IIIe siècle; tout le reste s'échelonne entre

(1) Jean Lassus, *Inventaire archéologique de la région au nord-est de Hama.* (*Documents d'études orientales,* IV). Institut français de Damas [1935]. In 4° carré, xvii-250 p., 216 fig., 1 carte hors-texte.

356 et 602 (la majorité, du VI[e] siècle). On devine que l'épigraphie chrétienne tirera grand profit de la collection. Non pas que les textes soient très remarquables: la plupart ne s'écartent pas des formulaires connus; mais le nombre des points de repère chronologiques est précieux. Les tables sont dressées avec une méthode irréprochable. Ajoutons que le volume, sorti des presses de l'Imprimerie Catholique de Beyrouth, se présente sous une forme discrètement moderne, d'une sobre élégance, des plus attrayantes.

La méthode suivie par M. Jean Lassus est celle que l' « American Society for archaeological researches in Asia Minor » entend appliquer, dans les *Monumenta Asiae Minoris Antiqua,* à la totalité du territoire anatolien. Dans nos deux précédents bulletins nous avons fait connaître les débuts brillants de l'entreprise (¹). Depuis 1933, nous n'avons plus rien reçu. Sans doute, effet de la crise qui règne également, dans la librairie, sur les deux rives de l'Atlantique. Mais une heureuse nouvelle nous rendrait confiance, s'il en était besoin, en la vitalité de l'œuvre. Elle s'est récemment associé M. Louis Robert qui est en passe de devenir le meilleur épigraphiste de notre temps. Il a consacré les voyages de ces dernières années à l'étude de la Carie (²), et nous en promet les résultats dans un prochain volume des *M. A. M. A.* L'important édit de Mylasa (*Inscr. gr. chr. d'A. M.*, n° 240), perdu depuis Pococke, a été retrouvé, dégagé, copié, photographié. Riche aubaine pour les byzantinistes et les juristes.

Par un dernier et magnifique volume, M. Gerola a complété la publication des *Monuments Vénitiens de l'île de Crète* (³), dont les trois premiers volumes (quatre tomes) avaient paru de 1906 à 1917. Ce couronnement de l'œuvre mérite tous

(¹) *Orient. christ.*, XXVIII, 1932, p. 238-247; XXXIV, 1934, p. 197-199.

(²) Louis Robert, *Rapport sommaire sur un premier voyage en Carie American Journal of Archaeology,* XXXIV, 1935, p. 331-340). *Rapport sommaire sur un second voyage en Carie* (*Revue archéologique,* oct.-déc., 1935, p. 152-163).

(³) Dottor Giuseppe Gerola, *Monumenti Veneti dell'isola di Creta.* Vol. IV, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 1932. In-4°, 626 p., 5 pl. Nombreuses fig.

les éloges. Il se compose de deux parties. La première est une étude des ouvrages hydrauliques : aqueducs, citernes, fontaines, bains, ponts, moulins, ports, arsenaux, que suit un appendice sur les « lions de Saint-Marc » et les emblèmes héraldiques.

La seconde, de beaucoup la plus importante à notre point de vue, est un autre appendice donnant le *corpus* des inscriptions crétoises depuis les débuts de l'époque byzantine : d'abord les latines, italiennes, françaises (p. 301-389), puis les grecques (p. 390-595), enfin deux hébraïques (596-597). Attirons surtout l'attention sur les deux cents pages d'inscriptions grecques, publiées avec un luxe de photographies et de fac-similés, appelés à rendre de grands services pour l'étude de la paléographie monumentale. Naturellement, les textes d'époque vénitienne sont les plus nombreux ; mais il y en a une quantité appréciable remontant aux débuts du moyen âge byzantin. P. 557, n° 43 : un intéressant exemple de datation d'un texte (VIIe-VIIIe s.) connaissant l'indiction, le quantième du mois et la férie [1]. Cette importante collection a été recueillie et la publication en a été préparée en collaboration avec feu Stefano Xanthoudidis [2]. On regrettera, sans doute, que ce *corpus* ne présente pas une numérotation continue qui eût facilité les renvois.

Parmi les ouvrages pouvant prêter appui aux études d'épigraphie et d'archéologie byzantines, nul peut-être ne sera plus utile que le *Corpus Notitiarum episcopatuum,* si longtemps attendu, dont nous annoncions le premier fascicule — simple introduction — il y a quatre ans *(Orient. Christ.,* XXVIII, 1932, p. 258-259). Depuis cette date, le décès de l'auteur aurait pu compromettre le succès de l'entreprise, si celle-ci n'avait été assurée du concours de l'Institut d'Études byzantines de Kadiköy. Le R. P. V. Laurent a recueilli les documents de Gerland ; il a assumé la charge de les compléter et de les publier. De ce fait, l'ouvrage, commencé en allemand, se con-

[1] Voir l'exemple que nous avons développé dans les *Orientalia christiana*, XXVI, 1932, p. 151-153.

[2] Voir S. A. Xanthoudidis, Χριστιανικαὶ ἐπιγραφαὶ Κρήτης ('Αθηνᾶ, t. XV, 1903).

tinue en français. Nous avons entre les mains le début du volume I[er] consacré au listes conciliaires (les *Notitiae* proprement dites sont réservées au tome II). Ce fascicule [1] comprend deux documents d'inégale importance: la liste, fort brève, du synode de Constantinople en 394 [2], et celle du concile d'Éphèse. Celle-ci, publiée avec un soin remarquable (p. 59-97), est précédée d'une longue étude qui, à vrai dire, aurait pu être allégée. Plusieurs de ses parties touchent à l'histoire du concile plutôt qu'elles ne visent à l'établissement du texte du document et à son explication. Mais les historiens ne s'en plaindront pas. Peut-être quelques-uns souhaiteraient-ils une rédaction et une présentation plus limpides. Certains tableaux, tout à fait clairs pour qui les a dressés, embarrasseront un lecteur peu au courant de la matière. Sans doute, résultat des conditions dans lesquelles le fascicule aura été rédigé, traduit, et remanié. Que l'auteur actuel ne craigne pas, dans la suite, de s'assimiler la matière et de nous la rendre, en français, parfaitement digérée.

Le fascicule se termine par de bonnes tables et il est précédé d'une notice biographique et bibliographique sur E. Gerland.

Au même titre nous signalerons le tout récent volume consacré par MM. Diehl et Marçais au *monde Oriental* de 395 à 1081, dans l'*Histoire du Moyen-Age* éditée par les Presses Universitaires de France. On sait que le tout fait partie d'une *Histoire générale* publiée sous la direction de M. Gustave Glotz [3]. Louons dans ce volume la clarté de l'exposition, l'étendue et l'exactitude de l'information. Nous insisterons sur-

[1] *Corpus notitiarum episcopatuum Ecclesiae Orientalis Graecae*. Vol. I. *Les listes conciliaires* établies par E. Gerland. revues et complétées par V. Laurent A. A. Fasc. II. Socii Assumptionistae Chalcedonenses, 1936. In-4°, xvi-106 p.

[2] Au titre, ce Synode est appelé, je ne sais pourquoi, « Synode de Gabadius ». Le vrai nom apparaît au corps de l'ouvrage: « Causa Gabadii et Agapii ». Les titres courants erronés, de la p. 7 à la p. 13, risquent d'engendrer quelque confusion.

[3] Carles Diehl, membre de l'Institut, professeur honoraire à la Sorbonne, et Charles Marçais, correspondant de l' Institut, professeur à la Faculté des lettres d'Alger, *Histoire du Moyen-Age*, t. III. *Le Monde Oriental de 395 à 1081*. Paris, 1936, In-8°, viii, 628 p.

tout sur l'attention donnée au développement des institutions, de la civilisation et des arts à Byzance. Dans les chapitres concernant ces matières, M. Diehl met à jour ce qu'il a écrit en ses ouvrages antérieurs, en tenant compte des plus récentes recherches. C'est ainsi que nous le voyons attribuer (p. 517) à Romain II, et non à Romain IV, le feuillet d'ivoire du Cabinet des médailles.

3. — **Ouvrages d'ensemble sur l'art byzantin.**

Tous les amis de l'art byzantin attendent avec impatience l'achèvement du grand ouvrage de MM. Hayford Pierce et Royall Tyler. Annoncé depuis assez longtemps par la « Librairie de France », le premier volume devait paraître en octobre 1931, le second en janvier 1932, les autres devaient se suivre de six mois en six mois environ. En fait, nous n'avons reçu jusqu'à présent que les deux premiers volumes [1]. Nous souhaitons vivement en voir la suite, car le caractère de cet ouvrage, tout à fait nouveau, lui assure un succès durable: il aura désormais sa place à côté des grandes histoires de l'art byzantin dues à M.M. Diehl, Dalton, Wulff. Ici la plus grande place, et de beaucoup, est réservée à l'illustration. Les deux volumes parus forment un total de quatre cent huit planches in-quarto, où les sujets sont reproduits en phototypie et à grande échelle, ce qui permet une étude minutieuse. Nous approuvons les auteurs d'avoir très souvent préféré la reproduction d'un détail à l'ensemble. Le choix des objets est parfaitement judicieux. Il est commandé par la conception que les auteurs se font de l'art byzantin, ainsi défini au début du premier volume: « un art de grand luxe, un art de cour, religieux en tant qu'il s'emploie à donner au lieu et aux objets du culte une splendeur digne du Basileus et des grands personnages de sa suite ». De là, prépondérance, dans l'ouvrage, de ce que l'on appelle les *artes mi-*

[1] Havrford Pierce et Royall Tyler. *L'Art Byzantin*. 200 (et 208) planches en phototypie décrites et commentées. Tomes I et II. Paris, Librairie de France, 1932 et 1934. Grand in-4°, 1 carte, 116 p., 200 pl. ; et 1 carte, 151 p., 208 pl.

nores ou les arts industriels. L'architecture, en tant que telle, est absente, et elle n'intervient que comme support de la décoration. Exception est faite cependant pour Sainte-Sophie, dont la conception architecturale est brièvement, mais exactement définie [1]: on ne pouvait y échapper, si étroite est, dans ce monument unique, la liaison entre la conception architecturale et le décor. C'est, du reste, ce qui fait de Sainte-Sophie non seulement le chef-d'œuvre de l'architecture byzantine, mais le chef-d'œuvre de l'architecture tout court. C'est ce qui fait qu'en y entrant, personne n'échappe à une impression que l'on n'éprouve nulle part ailleurs: un éblouissement devant tant de richesse, et une pleine satisfaction de l'esprit, tant cette richesse paraît postulée par le monument lui-même: si extraordinaire, elle semble la plus naturelle du monde. On vante souvent l'inégalable impression d'unité que donnent les lignes de Sainte-Sophie: on oublie que cette unité s'étend aussi à tout le décor, jusqu'à ses moindres détails.

Mais revenons à nos auteurs. Chaque volume comprend, outre les planches, un texte relativement court qui comprend d'abord un résumé chronologique de l'époque envisagée: IVe et Ve siècles pour le premier volume, VIe pour le second; puis quelques pages où les principales caractéristiques de l'art pendant cette période sont brièvement indiquées, enfin le commentaire des planches. Celui-ci forme la part la plus importante du texte. Les auteurs s'appliquent à préciser la chronologie des monuments, à en définir le style. Pour leurs datations, ils font souvent appel aux monnaies, seule série à peu près complète et ininterrompue de points de repères chronologiques. Ils ont raison d'attirer l'attention sur ce critère, d'une sécurité absolue, d'une application souvent facile, qui a été trop négligé jusqu'ici. Peut-être se montrent-ils un peu sévères à l'égard des mosaïques de Ravenne, presque absentes de leurs volumes. Il est vrai que le travail des res-

[1] Définition éclairée par des photographies, non par des plans et des coupes. Le cliché de la pl. 104 (t. II), fait avec un objectif à grand angle a l'avantage d'embrasser une plus grande partie du monument ; mais, comme toujours en ce cas, il le déforme en allongeant la nef: la coupole y devient elliptique. Nous préférons le cliché Sebah que l'on trouve ordinairement dans les ouvrages de ce genre ; il donne une impression plus juste.

taurateurs y a sévi plus que partout; et le livre se plaît à nous mettre sous les yeux des morceaux avant et après restauration, dernier et avant dernier état (celui-ci étant loin d'être le primitif). Mais il semble qu'on aurait pu être moins exclusif. En tout cas, louons les auteurs de n'avoir voulu nous présenter que du certain et de l'authentique. Notons en passant qu'ils accueillent le « calice d'Antioche », tout en lui attribuant, croyons-nous, un peu plus d'âge qu'il ne conviendrait (1).

Le second volume de l'*Histoire de l'art byzantin* dont la upblication, sous la direction de M. Charles Diehl, fut entreprise par le regretté G. Van Oest, est consacré au *Monuments d'Architecture byzantine* (2). Il est dû à la plume de Jean Ebersolt, trop tôt enlevé à nos études il n'y a pas trois ans. L'ouvrage, tel qu'il paraît, est entièrement de lui, à la réserve des tables, dressées par M. Georges Seure.

Tant par la forme que par le caractère, ce volume se distingue du premier de la série (3). Il se compose d'un texte dense, illustré de nombreux dessins, extrêmement nourri et doté d'une multitude de références; puis, d'une série de belles planches photographiques. C'est à peine si parmi celles-ci, quelques-unes, reproductions de reproductions, laissent un peu à désirer (4). Le texte donne un répertoire presque complet des monuments conservés. Ils sont brièvement décrits et caractérisés; et pour la plupart on trouvera, soit dans le texte même, soit dans les quelque 200 « notices » qui suivent, une

(1) « Vers 400 » disent-ils (t. I, p. 70). Le mérite artistique du calice est apprécié à sa juste valeur : « on l'a loué d'une façon extravagante »... il reste : quelque chose de « joli »... « un art un peu hybride et faible » si on le compare aux œuvres « franchement byzantines » (*ibid.*). — Le relief reproduit t. II, pl. 153b, appartient au musée de Varna, non de Sofia.

(2) Jean Ebersolt, docteurs ès-lettres, *Monuments d'architecture byzantine*. (*Histoire de l'art byzantin*, publiée sous la direction de M. Charles Diehl, [II]). Paris, Les éditions d'art et d'histoire, 1934. In-4°, vi-217 p., 74 fig., XLVIII pl.

(3) Pour ce volume, voir notre précédent bulletin, *Or. Christ.*, XXXIV, 1934, p. 222-224.

(4) Pour la basilique de Bethléem (pl. III) il semble qu'on aurait pu se procurer une photographie sans le mur de séparation devant le sanctuaire, qui est détruit depuis bien des années.

bibliographie des plus abondantes. Nous croyons qu'elle était absolument à jour au décès de l'auteur. Cette richesse et cette précision dans la documentation confèrent à l'ouvrage une valeur qui n'a rien d'éphémère. Ce livre, d'apparence luxueuse, est en même temps un répertoire technique que les savants auront longtemps encore avantage à consulter.

On pourrait sans doute critiquer le classement des monuments, basé trop exclusivement sur la comparaison des plans. D'où certaines juxtapositions qui surprennent. Le livre, on le sent, n'a pas été rédigé par un architecte. Mais contentons-nous de ce qu'il nous donne. Tel qu'il se présente, il est d'un usage commode; et, grâce à ce fil conducteur, un peu trop étranger, peut-être, à ce qui fait la vie de l'architecture, on s'oriente aisément à travers le dédale des monuments présentés. Ce sont surtout des édifices religieux: principalement des églises; puis quelques monastères. Une place assez restreinte est faite à l'architecture civile. L'architecture militaire est plus abondamment représentée (1).

En dernière heure, nous recevons le troisième volume de la série, celui que M. Louis Bréhier consacre à *la Sculpture* et aux *Arts mineurs* (2). Par la forme, il se rapproche davantage de celui M. Diehl sur *la Peinture*. Même nombre de pages et de planches; même division du texte en deux parties: un bref tableau d'ensemble, puis le commentaire des planches. Comme s'il se pliait à un désir que nous avons exprimé (*Or. Chr.*, XXXIV, p. 223), l'auteur donne une bibliographie générale, réduite à l'essentiel, et pour la plupart des monuments reproduits, il indique les principaux travaux qui leur ont été consacrés. En débutant, il explique pourquoi la grande sculpture se trouve jointe, dans son livre, aux « arts mineurs »: c'est que, chez les Byzantins, elle est indissolublement liée à

(1) Quelques inexactitudes de détail, en des raccourcis trop brefs, énoncés de façon trop catégorique: par exemple (p. 127) cette affirmation, au sujet de l'arc outrepassé, que « ni Rome, ni Constantinople ne l'ont employé en architecture ».

(2) Louis Bréhier, membre de l'Institut, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Clermont-Ferrand, *La sculpture et les Arts mineurs byzantins.* (*Hist. de l'A. B.*, [III]). Paris, Les Editions d'art et d'histoire, 1936. In-4°, 112 p., XCVI pl.

la décoration et que celle-ci revendique de plein droit les arts dits « mineurs », lesquels ne doivent pas s'entendre, d'ailleurs, comme s'ils ne comprenaient que de menus objets. Ne voyons-nous pas ranger sous ce titre des iconostases, des portes monumentales de bois ou de bronze?

Dans le texte, comme dans les planches, les objets sont rangés par catégories: sculpture, glyptique, ivoire, bois, bronze, orfèvrerie, émail, joaillerie, céramique, tissus. Chaque série est conduite des origines jusqu'au XVe siècle et au-delà. Peut-être le développement parallèle des diverses techniques eût-il mieux apparu si toute la matière eût été distribuée par larges périodes. On est surpris de voir la porte de Sainte-Sabine voisiner — seulement parce qu'elle est en bois — avec des pièces très postérieures. — Dans cette porte, au panneau si discuté qui, à notre avis, représente non « la Seconde Venue » (*sic*, p. 79), mais le triomphe du Christ, ce n'est pas « la Vierge » qu'il faut reconnaître entre les deux apôtres, mais bien une image symbolique de l'Église, et plus précisément — croyons-nous — de l'Église romaine assistée de ses deux fondateurs, Pierre et Paul. Le sens de ce mystérieux tableau nous paraît donné par un passage d'une homélie de saint Grégoire (1) qui, bien que postérieur au monument, peut être invoqué pour l'expliquer, car il exprime un symbolisme que l'orateur suppose connu de ses auditeurs et qui, par conséquent, devait avoir cours depuis longtemps à Rome (2).

Traitant à peu près la même matière, mais moins abondamment que MM. Peirce et Tyler, M. Bréhier se rencontre souvent avec eux. Son choix, naturellement, est plus restreint, et il se tient aux pièces principales. On trouvera cependant

(1) « De hac ascensionis eius gloria etiam Habacuc ait: Elevatus est sol et luna stetit in ordine suo. Quis enim solis nomine nisi Dominus? et quae lunae nomine nisi Ecclesia designatur? Quousque enim Dominus ascendit ad caelos, sancta eius Ecclesia adversa mundi omnino formidavit; at postquam ascensione eius roborata est, aperte praedicavit quod occulte credidit. Elevatus est ergo sol et luna stetit in ordine suo: quia cum Dominus caelum petiit, sancta eius Ecclesia in auctoritate praedicationis excrevit ». (S. Greg. *Homil. in Ev.*, lib. II, XXIX. Migne, *P. L.*, 76, col. 1248-1249).

(2) D'autres représentations analogues, comme celles de l'ampoule de Bobbio (Celi, *Cimeli Bobbiesi*, p. 17, fig. 61) et du Paris. gr. 510 (Omont, *Miniatures*, pl. XLIII) reposent sur des symbolismes de même genre. Pour la dernière, le symbolisme est développé par saint Grégoire de Nazianze.

chez lui des objets peu connus, comme la patène Stoclet de Bruxelles et le saint Démétrius en émail de Berlin.

Un seul regret, du fait de certaines planches tirées trop noires.

4. — Monographies et études particulières.

Le « Crac des Chevaliers », entre Homs et Tripoli, récemment acquis par l'État français, débarrassé des masures modernes qui l'encombraient et sagement restauré, est la plus belle des constructions militaires des Croisés en Syrie, et peut-être le meilleur échantillon de l'architecture militaire du moyen âge. Prenant la succession du regretté Camille Enlart [1], M. Paul Deschamps ouvre une série d'études sur *Les Châteaux des Croisés en Terre Sainte* par un volume, accompagné d'un riche album, consacré au Crac [2]. A vrai dire, le sujet du livre déborde le titre; car une introduction de plus de cent pages est une étude historique de caractère général, de grand intérêt: historique de la conquête, géographie historique, organisation de la défense, utilisation des anciennes forteresses, influence — qui est jugée grande — des modèles byzantins [3], types divers de constructions militaires, conditions d'existence dans le châteaux forts. En somme, une introduction non seulement au présent volume, mais à toute la série qu'il promet. Puis vient l'étude du Crac : son histoire, la description de son état actuel, après les déblaiements exécutés grâce au con-

(1) Voir nos précédents bulletins: *Orient. Christ.*, XI, p. 139-142; XX, p. 102-103.

(2) Paul Deschamps, *Les Châteaux des Croisés en Terre Sainte. — Le Crac des Chevaliers, étude historique et archéologique précédée d'une introduction générale sur la Syrie Franque.* Préface de René Dussaud, membre de l'Institut. Plans en couleurs et croquis par François Anus, architecte D. P. L. G. Paris, Geuthner, 1934. Un vol. in-4°, xxxii-327 p., 270 fig. Un album in-4°, CXX pl. phototypiques, 1 carte et 7 plans en dépliant.

(3) P. 57 : « Il semble que les Croisés, venus en Orient avec des connaissances très sommaires de l'architecture militaire, firent des emprunts aux modèles que leur fournissaient les anciennes forteresses byzantines et qu'ils eurent recours parfois à des ingénieurs indigènes. Mais ils se perfectionnèrent rapidement, ils trouvèrent à leur tour de nouveaux procédés de défense, et firent faire de grands progrès à l'art de la fortification ».

cours de l'armée française du Levant; l'étude de chaque partie de l'ouvrage et de multiples détails. Cette dernière, poussée avec une attention minutieuse, a permis de reconnaître et de dater les multiples campagnes de construction: quatre dues aux Francs, la dernière aux Arabes. L'étude des différents procédés de taille de la pierre y a grandement aidé. Les résultats de ces observations sont portés sur de grands plans coloriés, d'une lecture facile et d'une précision méticuleuse. Pour toute cette partie technique, l'auteur a eu le concours d'un architecte de talent, M. Anus dont les relevés, les dessins et les croquis, aussi élégants qu'instructifs, font au volume de texte une riche illustration. L'album de planches phototypiques est magnifique. L'ouvrage est précédé d'une préface de M. René Dussaud, qui fait parfaitement ressortir et l'importance du sujet et les mérites de l'auteur. Préfacier et auteur se plaisent l'un et l'autre à rendre justice à un devancier dont les travaux, très souvent utilisés par d'autres, n'ont pas toujours été loués comme ils le méritaient : Guillaume Rey, auteur du premier livre qui ait paru sur l'architecture militaire des Croisés.

Le livre de M. R. Pfister sur les textiles de Palmyre est une étude technique due à un spécialiste [1]. Il a soumis à un examen rigoureux, tant pour leurs teintures que pour leur matière et leurs procédés de fabrication, un assez grand nombre de fragments de tissus provenant de tombeaux de Palmyre du IIIe siècle. Cette date montre que l'étude n'intéresse pas directement l'archéologie chrétienne ; mais indirectement nous aurons plus d'une occasion d'en bénéficier par les comparaisons faites çà et là avec les tissus coptes ou byzantins. D'ailleurs les archéologues, qui ne peuvent avoir une compétence universelle, gagneraient à prendre contact avec des études de ce genre, menées, avec une méthode rigoureuse, par des techniciens auxquels ils ne sauraient se substituer. Parmi les conclusions retenons celles-ci : que les frag-

[1] R. Pfister, *Textiles de Palmyre decouverts par le Service des Antiquités du Haut-Commissariat de la République française, dans la Nécropole de Palmyre.* Paris. Les Éditions d'art et d'histoire, 1934. In-4°, 76 p., 21 fig., XIII pl.

ments de Palmyre révèlent un emploi fréquent de la pourpre véritable (il est vrai qu'ils proviennent de tombeaux somptueux), tandis que les Coptes ne connaissent pas ce précieux colorant et que Doura-Europos, dépendance de Palmyre, n'a fourni jusqu'à présent que « des pourpres populaires à base de garance, analogues à celles d'Égypte » ; — en second lieu, que Palmyre a fourni de véritables soies chinoises, preuve de l'importance des importations d'Extrême-Orient dès cette époque reculée. Et ce qu'il importe surtout de retenir, c'est que, tel damas de Palmyre présentant des dessins de caractère absolument chinois, le monde occidental a connu, plus tôt que certains ne le pensaient, les motifs décoratifs de l'art extrême-oriental.

Le volume de MM. Ernest Mamboury et Théodore Wiegand sur *les Palais impériaux de Constantinople entre l'Hippodrome et la mer de Marmara* [1], est surtout un recueil de matériaux. Il se compose essentiellement de 118 planches, qu'accompagnent et expliquent sommairement 71 pages de texte. Celles-ci, du reste, comprennent une assez abondante illustration : dessins au trait dus à M. Mamboury. Les planches comportent, outre quelques intéressantes reproductions de documents anciens, des photographies d'ensembles ou de détails et une grande abondance d'excellents relevés topographiques, de plans, de coupes de ruines dans l'état actuel, et parfois de restitutions. Toute cette partie de documentation graphique est l'œuvre exclusive de M. Mamboury ; et l'on ne sait qu'admirer davantage, ou l'exactitude et la minutie des relevés, ou la façon artistique dont ils sont présentés. C'est un plaisir de feuilleter ces magnifiques planches. Nous exprimerons cependant un regret. Il manque un plan d'ensemble qui eût ajouté beaucoup à la clarté, en aidant le lecteur à situer chacun des plans de détail. Nous croyons savoir qu'il est réservé pour une publication ultérieure où, utilisant les sources littéraires, M. Wiegand fera le commentaire des ma-

[1] *Die Kaiserpaläste von Constantinopel zwischen Hippodrom und Marmara-Meer,* bearbeitet von Ernst Mamboury und Theodor Wiegand, unter Mitwirkung von Hugo Hölscher und Karl Wulzinger, mit einem Beitrag von Eckhard Unger, mit 31 Abbildungen und 118 Tafeln. Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter, 1934. In-4°, viii-71 p., 118 pl.

tériaux mis aujourd'hui à notre disposition et nous donnera l'histoire des palais de Constantinople. Mais on eût aimé à l'avoir dès maintenant.

Tel qu'il est, l'ouvrage rendra de grands services en faisant connaître les précieux vestiges que les incendies des dernières années d'avant-guerre ont fait apparaître, mais que les travaux d'urbanisme actuellement en cours risquent de détruire à jamais. L'œuvre de sauvetage à laquelle s'est livré M. Mamboury est des plus méritoires.

Le volume dépasse un peu le cadre annoncé par son titre, puisqu'on y trouve un chapitre sur l'hippodrome, et un autre sur la citerne de Yéré Batan Séraï par M. E. Unger. Personne ne s'en plaindra.

Pl. XXXVI, 2, est daté de la 2e moitié du VIe s. un chapiteau qui est un des milleurs exemples de chapiteau théodosien. On peut l'attribuer sans crainte au Ve siècle [1].

On pensera peut-être que ce n'est guère la place de parler ici d'un « guide touristique ». Nous voulons néanmoins citer celui que M. E. Mamboury a récemment consacré à Angora [2], car il contient, sur l'ancienne citadelle de cette ville, une étude que son auteur a voulu rendre originale. Laissons de côté tout ce qui est de caractère politique, pratique ou pittoresque. Omettons même, pour faire bref, ce qui est dit des autres monuments antiques ou musulmans de la capitale — et en dehors, jusqu'à Boghaz Keuy. Ne retenons que ce qui est dit de la citadelle d'Angora. M. Mamboury a cru pouvoir renverser la chronologie que nous avons établie de ses différentes parties, et que la critique a, semble-t-il, acceptée, au moins dans les grandes lignes [3]. Ce que nous considérions comme la citadelle byzantine primitive devient un remaniement postérieur. Il sera difficile, je crois, de faire admettre cette vue. Comment expliquer par exemple, la présence du bastion sud-est, qui se comprend aisément si cet ouvrage

(1) Voir notre *Voix des Monuments*, Paris, 1930, chap. V.

(2) Ernest Mamboury – *Ankara* – Guide touristique. Ouvrage édité par les soins du Ministère Turc de l'Intérieur et par la Préfecture d'Ankara. In-8°, 310 p., 200 illustrations, cartes, plans.

(3) Voir nos *Mélanges d'archéologie anatolienne*, Beyrouth, 1928, chapitre XIII.

a été, à une certaine époque, une défense d'angle, mais qui dans l'hypothèse proposée se dresserait sans raison au milieu d'un front de rempart? Et comment expliquer la différence de tracé, l'inégal écartement des tours, leurs formes diverses au nord et au sud de cet ouvrage, si ces deux parties ont appartenu à la citadelle primitive? Supposer une reconstruction partielle ne suffit pas, car elle aurait conservé les caractères essentiels de l'ancien rempart. Et pourquoi les savantes combinaisons du plan de Parmak Kapou, si cette porte a été construite en seconde ligne? Les renforcements à l'angle sud-est de ce que nous appelons la première enceinte sont inintelligibles, si ce n'était pas là un angle. D'ailleurs il est certain qu'en ce point la seconde enceinte s'amorce sur le renforcement. Nous croyons que M. Mamboury attache trop d'importance à certains détails de construction, comme la qualité du mortier, en des murs où les reprises et les réfections sont extrêmement nombreuses. Bien plus importants sont les critères tirés des tracés et de l'aspect général de la fortification (1).

M. R. Vadala, ancien consul de France à Samsoun, a publié de cette ville, l'antique Amisos, une brève monographie (2), où il réunit surtout des renseignements et statistiques de caractère démographique, économique, commercial et industriel, mais d'où l'histoire et l'archéologie ne sont point bannies. Digne successeur d'un Fourcade, dont le consulat à Sinope fut si profitable à la connaissance scientifique de la région paphlagonienne (3), l'auteur a employé ses loisirs à scruter le passé de Samsoun. Les premiers chapitres de son livre sont consacrés à l'histoire de la ville, à ses monnaies et

(1) On sera peut-être surpris de voir publier avec la mention « Dessin E. Mamboury » des plans d'ensemble ou de détail qui manifestement ont été calqués dans un autre ouvrage, sauf à y apporter quelques menues corrections ou y joindre des compléments. Au plan de la citadelle, les courbes de niveau, d'un tracé continu — qui s'écarte du modèle — oublient de tenir compte du fort dénivellement entre les deux parements du mur.

(2) R. Vadala, consul de France à Samsoun, *Samsoun - Passé - Présent - Avenir.* Paris, Geuthner, 1934. In-8°, vi-137 p., VIII pl.

(3) Voir F. Cumont, *Pascal Fourcade, explorateur de l'Asie Mineure* (*C. R. Acad. Inscr. et B. L.*, 1922, p. 308-317).

à ses monuments. Sans prétendre apporter rien de nouveau, il groupe utilement un bon nombre de renseignements épars. Mais tout ce qui est dit sur la situation de Samsoun, à la fin du XIIe et au commencement du XIIIe siècle, est à reprendre; car l'auteur, comme il est naturel, plaçant là la Sampsôn de Sabbas, suit les constructions fantaisistes de Fallmerayer et de Finlay (1).

Les églises de Mésembria, en Bulgarie, sont célèbres depuis longtemps pour leur nombre et le remarquable décor céramique de leurs parements. Mais la plupart sont dans un fâcheux état de ruine, qui risque de s'aggraver rapidement. Aussi devons-nous une grande reconnaissance au Dr. Rachénov qui en a entrepris le relevé en compagnie de M. S. Pokrovsky, et à l'Institut Archéologique Bulgare qui nous donne, dans un riche volume, le résultat de leur travaux (2). Cet ouvrage est le second d'une série admirablement inaugurée, il y a douze ans, par l'étude de M. Grabar sur l'église de Boïana (3), et continuée par le volume que nous annoncerons tout à l'heure. Belle collection, qui fait grand honneur tant à la science qu'à l'édition bulgare.

M. Rachénov n'a pas prétendu relever tous les restes d'églises subsistant à Mésembria; il se borne aux plus importants et mieux conservés: un peu moins d'une dizaine, mais il les étudie avec grand soin. Plan dans l'état actuel, coupes et élévations, photographies d'ensembles ou de détails, croquis de membres d'architecture, enfin restitutions: tout cela est donné en grande abondance, soit dans le texte, soit dans les planches (où l'on regrettera seulement l'usage

(1) Sur la question de Sampsôn et Samson voir notre étude dans *Orient. Christ. Period.*, I, 1935, p. 257-267. Pour les premiers temps de l'empire de Trébizonde, il faut se reporter maintenant au remarquable et tout récent mémoire de A. A. VASILIEV, *The foundation of the empire of Trebizond (1204-1222)*, dans *Speculum, a journal of medieval studies*, Cambridge Massachusetts, t. XI, 1936, p. 1-37.

(2) A. RACHÉNOV, Dr. ing. architecte du Musée National, *Églises de Mésembria*. Avec le concours de M. S. Pekrovsky. (*Monuments de l'art en Bulgarie*, publiés dar l' Institut Archéologique Bulgare, t. II). Sofia, 1932. In-4°, IX-110 p., 61 fig. XLV pl.

(3) ANDRÉ GRABAR, *L'église de Boïana*. (*Mon. de l'art en Bulgarie*, t. I). Sofia, 1924, XI-88 p., 9 fig., pl. A-B (en couleurs), I-XXXIX.

un peu vieillot des phototypies collées sur feuille support). Il y a notamment de bonnes restitutions en perspective, délicatement coloriées, du meilleur effet. L'idée est excellente, vu que le charme de ce décor céramique, plus riche, plus varié, plus agréablement capricieux que partout ailleurs, résulte en grande partie de l'opposition des couleurs de la pierre et de la brique. Suivant la règle de la collection, le livre est bilingue : bulgare et français.

« L'évangile du roi bulgare Jean Alexandre, qui a été écrit en 1356 et qui se trouve actuellement au British Museum, doit incontestablement être placé au nombre des plus précieux manuscrits bulgares du XIV[e] siècle. Cependant, la valeur principale de cet évangile consiste non pas dans son texte, mais dans les nombreuses miniatures qui l'ornent et qui sont toutes parfaitement conservées ». C'est par ces mots que M. Bogdan Filov ouvre l'étude qu'il consacre à ce manuscrit — étude suivie de la reproduction des miniatures ([1]). L'attention avait été attirée, il y a quelque vingt ans, par M. Millet, dans ses *Recherches sur l'iconographie de l'Evangile,* sur le manuscrit et sur son étroite parenté avec le Paris. gr. 74, du XI[e] siècle. Plus récemment, Mlle Sirapie Der Nersessian, découvrant, à l'Exposition d'art Roumain de Paris, deux autres manuscrits slaves, beaucoup plus récents, mais du même groupe, les étudiait dans un important mémoire ([2]), et à cette occasion rappelait l'histoire et faisait connaître quelques miniatures de l'évangéliaire de Jean Alexandre. Mais on désirait davantage, et l'on saura beaucoup de gré à M. Bogdan Filov pour la belle publication qu'il nous offre.

([1]) Bogdan Filov, *Les Miniatures de l'Evangile du roi Jean Alexandre à Londres.* (*Monumenta artis Bulgaricae,* t. III). Sofia, 1934. (En bulgare et français). In-4°. xii-56 p., 139 pl.

([2]) Sirapie der Nersessian, *Two Slavonic Parallels of the Greek Tetraevangelia : Paris, 74.* (*The Art Bulletin,* IX, 1927, p. 223-275, 62 fig. sur planches hors texte). Un peu plus tard l'auteur a pu ajouter encore un manuscrit slave, moins étroitement apparenté, mais en somme de même famille. Voir S. Der Nersessian, *Une nouvelle réplique slavonne du Paris. gr. 74 et les manuscrits d'Anastase Crimcovici.* (*Mélanges Nicolas Iorga,* Paris 1933, p 695-725).

Deux parties: la description du manuscrit, son histoire, son origine (probablement une école de miniaturistes installée à Tirnovo), les princes représentés aux miniatures initiales (d'où résultent des conséquences historiques point du tout négligeables), les caractéristiques de l'illustration, ses rapports avec celles du Paris. gr. 74 et des quatre répliques slaves connues à ce jour: les conclusions apparaissent dans un clair tableau généalogique: ces quatre répliques, du reste sur deux branches parallèles, dérivent non du Paris. 74 lui-même, mais d'une variante inconnue de son illustration, dérivant comme lui d'un prototype commun. La seconde partie est constituée par la reproduction intégrale des 366 miniatures. Quelques photographies un peu grises — mais ce peut être la faute de l'original. Toutes, rendues par de belles phototypies. Et sept miniatures bien choisies, parfaitement reproduites en couleurs, d'après les aquarelles de Miss Joan Kingsford.

Le livre est dédié au Quatrième Congrès International des Études Byzantines. Pour tous ceux qui participèrent aux journées de Sofia en septembre 1934, cet ouvrage rappellera le souvenir non moins de l'impeccable érudition que de la bonne grâce et de l'inépuisable obligeance du Secrétaire général du Congrès [1].

Le livre de M. Nicolas Iorga sur *les Arts mineurs en Roumanie* nous présente une collection de monuments choisis avec science et goût [2]. Il est divisé en trois parties: les icones; l'argenterie (instruments liturgiques, reliquaires, plats de reliures, revêtements d'icones); les miniatures. Pour cha-

(1) Voir ci-dessous, les *Actes* du Congrès de Sofia.

(2) N. Iorga, président de la Commission des Monuments historiques de Roumanie, *Les arts mineurs en Roumanie*. I. *Icônes*. II. *Argenterie*. III. *Miniatures*. Bucarest, Imprimerie de l'État, 1934. In-4°, 53 p., 26 pl. en couleurs, 181 fig. sur planches h. texte. Comme complément de cet ouvrage ou, plus exactement, comme travail parallèle, capable d'en éclairer plus d'un aspect, signalons le livre du même auteur: *Byzance après Byzance. Continuation de l'« Histoire de la vie Byzantine »* Bucarest, Institut d'Études byzantines, 1935. Tableau des survivances byzantines, après 1453, dans tout le domaine oriental, du Phanar au Sinaï, mais surtont dans les principautés de Moldavie et de Valachie. Belle illustration, judicieusement choisie.

cune, un texte bref, suivi d'une abondante série de planches, les unes désignées comme telles — ce sont des planches en couleurs, — les autres portant des figures en similigravure, qui ont leur numérotation à part. La pagination du texte est continue; mais la numérotation des planches et figures qui lui sont intercalées reprend à chaque partie. Il peut en résulter quelques confusions, comme aussi du fait que l'on ne trouve qu'une table très sommaire du texte, en tête du volume, et rien à la fin: ni index général, ni table des planches et des figures. On verra plus loin que l'ouvrage semble destiné à recevoir un suite, — laquelle comportera, sans doute, ces instruments de recherche; mais rien n'indique au présent volume que ce soit un tome Ier.

Il ne faut pas s'attendre à rencontrer, dans la collection, des monuments remontant à une haute antiquité: les plus anciens ne sont guère que du XVe siècle et représentent des objets d'importation. Quand ils commencent à se façonner dans le pays, l'influence étrangère, surtout byzantine, est manifeste. Pour l'icone, M. Iorga spécifie que la plus ancienne école indigène se forma en Moldavie au début du XVIe siècle. Les miniaturistes ont précédé: dès le milieu du XVe siècle, on peut constater une école moldave, probablement à Dragomirna. D'elle dépendent les miniatures apparentées à celles du Paris. gr. 74, dont nous parlions tout à l'heure (1). Les débuts de l'argenterie religieuse, au contraire, doivent beaucoup à l'influence des orfèvres saxons de Sibiiu, en Valachie, et dès une époque plus ancienne, on retrouve la trace d'influences italiennes par l'Adriatique et par Venise. Plus intéressants sont les produits proprement roumains, qui viennent à une époque plus tardive, et accusent, surtout pour l'icone, des tendances diverses, opposées entre elles. Car, à côté de l'art aristocratique, que tentaient de favoriser les princes, il y avait un art populaire, monastique ou paysan, dont les produits naïfs, souvent maladroits, mais pleins de franchise, ne manquent pas de charme. Cet art s'est perpétué jusqu'à nos jours. N'avons-nous pas vu, à l'exposition de Bucarest

(1) Voir les conclusions de l'article, cité plus haut, de Mlle Der Nersessian dans les *Mélanges Iorga*, p. 695-725.

en 1934, une vieille villageoise qui peignait encore, aidée de sa petite fille, des icones sur verre, tout comme il y aura bientôt trois siècles? [1].

5. — Mélanges et périodiques.

Le dévoué secrétaire du Congrès byzantin de Sofia, qui nous avait promis la publication intégrale, et à brève échéance, des Actes du Congrès, a tenu parole. Sans doute, quelques communications, dont le texte a été publié ailleurs, ne sont représentées que par des résumés. Quelques autres, peut-être, sont absentes; mais c'est l'exception. Nous avons, dans les deux volumes des *Actes*, parus l'un à la fin de l'an passé, l'autre dans ces derniers jours, l'ensemble de ce qui a été présenté à Sofia [2]. L'archéologie y tient une grande place. En dehors des communications lues aux séances plénières (t. I, p. 99 et 129), celles de la section archéologique, au nombre de trente-trois, occupent la majeure partie du second volume (p. 89-301). Et il conviendrait d'y ajouter une bonne partie de ce qui a été lu à la section: Byzance et le monde slave (p. 3-88). En somme, ce volume presque entier concerne l'archéologie. Il est inutile de rappeler même les titres, tant le souvenir de ce qui s'est fait à Sofia est resté présent à nos mémoires. Outre les communications, on aura plaisir à retrouver dans ces beaux volumes, édités avec un soin admirable, les programmes des séances, les discours prononcés, les listes de délégués, et jusqu'à la relation illustrée des excursions qui nous furent offertes. Le premier tome est dédié à la mémoire de M. Vasil N. Zlatarski, président du Comité d'organisation du Congrès, décédé le 15 décembre 1935, au moment où le volume allait sortir de presse.

[1] La plus ancienne icone sur verre conservée en Roumanie, une Hospitalité d'Abraham de la collection N. Iorga (Ière p., pl. XI) date des environs de 1670.

[2] *Actes du Congrès international des Études byzantines. Sofia, septembre 1934*, publiés sous la rédaction de Bogdan D. Filov. (*Bulletin de l'Institut Archéologique Bulgare*, t. IX-X, 1935, 1936). 2 vol. in-4°, 432-320 p., 13-191 fig.

Après les vicissitudes que l'on sait, le volume entrepris, voilà bien des années, par Madame Anna Lambros pour honorer la mémoire de son mari Spyridon Lambros a vu enfin le jour [1]. Mais c'est le souvenir des deux époux que nous trouvons évoqué dans la notice biographique du début, dont le signataire, à son tour, a été enlevé avant d'avoir pu mettre un terme à l'impression de l'ouvrage dont il devait procurer l'achèvement. De ce fait, le livre paraît sans nom d'éditeur, sans préface, et privé des tables générales qui eussent pu rendre de grands services. Le volume est riche, comprenant exactement 84 mémoires, dont la plupart, comme il est naturel, se rapportent aux disciplines historiques et philologiques. L'archéologie n'est pas oubliée. Il suffit de relever, dans la table des matières, les noms de MM. Strzygowski [2], Gerola, Ştefănescu, Puig I Cadafalch, E. Weigand, Sotiriou, Orlandos, Xyngopoulos, auxquels on pourrait ajouter quelques autres. Qu'on nous permette de signaler le mémoire que nous avons consacré à l'attribut des diacres (p. 403–410) et que nous comptons reprendre et compléter à la première occasion.

Le beau volume offert à M. Jean Capart par l'Institut de philologie et d'histoire orientale de Bruxelles [3], échappe en grande partie à notre compétence; car l'Égyptologie, comme il convient, y occupe une place prépondérante. On trouve cependant des mémoires d'une portée plus générale, comme les trois conférences de M. M. Guidi sur *Quelques problèmes*

(1) Εἰς μνήμην Σπυρίδωνος Λάμπρου, Athènes, 1935. In-8°, xiv-613 p., nombreuses fig.

(2) Dans un mémoire dont nous ne voulons pas discuter les idées, nous avons la satisfaction de voir M. S. rapprocher le « Calice d'Antioche » de monuments comme le sarcophage de Saint-Laurent et le décor de Mshatta; rapprochements que nous avons faits depuis longtemps. Pour le sarcophage de Saint-Laurent et l'étude de M. Rodenwaldt, voir notre *Bulletin III (Or. Chr.,* XXVIII, p. 221-225). M. S. renvoyant p. 130, à un article de l'*Oriens Christianus,* 1932, il nous sera permis de rappeler les observations que nous avons présentées à ce sujet, dans notre *Bulletin III* (p. 290–293). Au même endroit, il renvoie à un sien ouvrage: « *L'art chrétien primitif de la Syrie,* Paris 1933 », inconnu, croyons-nous, au catalogue de la librairie.

(3) *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientale*, t. III (1935). *Volume offert à Jean Capart.* Bruxelles, Secrétariat de l'Institut, 1935. In-8°, 684 p., nombr. fig. et pl.

généraux de l'Orientalisme (p. 167-210). D'autres touchent à l'archéologie classique (*Notes épigraphiques* de M. Jouguet, p. 227-243). Retenons seulement le long et important mémoire de M. Ştefănescu sur *L'illustration des liturgies dans l'art de Byzance et de l'Orient* (p. 403-508, pl. XXXII-CXXXVIII). Cette suite d'un travail commencé en un précédent volume de l'*Annuaire* (1) apporte une multitude de documents intéressants, de rapprochements souvent ingénieux, qui laissent quelquefois perplexe, mais ordinairement convainquent. Il y a peut-être un peu de désordre dans la matière : on voudrait une critique plus serrée, plus d'attention donnée au développement de la liturgie, à la chronologie ou au pays d'origine des œuvres d'art invoquées. Il faut ajouter que la liturgie et l'art chrétien, touchant l'un et l'autre à tout le domaine de la pensée et du sentiment religieux, les rencontres sont inévitables. La rencontre ne suffit pas à prouver, chez l'artiste, l'intention d'illustrer le texte liturgique plutôt que le texte scripturaire ou autre dont celui-ci dérive (2).

La Société des Études byzantines d'Athènes continue de progresser. D'année en année, la liste des membres s'allonge et le volume de l'*Annuaire* grossit. Le dernier que nous ayons reçu, onzième de la série, est le plus fort de tous. Pour 1934, la Société nous avait donné une table générale des dix premiers volumes parus, qui sera d'une grande utilité (3). Pour 1935, nous retrouvons un volume de forme accoutumée, mais singulièrement riche (4). Comme intéressant plus particulièrement nos études, signalons entre autres les articles de M. Ph. Koukoulé sur les bains à l'époque byzantine (étude à la fois d'histoire, de mœurs, d'archéologie), de M. A. Xyngopoulos sur

(1) Voir notre *Bulletin IV* (*Or. Chr.*, XXXIV, p. 228-229).

(2) C'est une faute d'impression, apparemment, qui (p. 415) fait attribuer au XIIe siècle la colonne de Saint-Marc et la première représentation de la Descente aux Limbes. — Ne sera-t-on pas surpris de ne trouver, dans la suite de plus de cent planches, aucune indication de source?

(3) Manoli Kriaria, Εὑρετήριον Ἐπετηρίδος Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν, Athènes, 1934. In-8°. 257 p. Parmi les diverses tables qui composent le volume signalons spécialement aux archéologues la sixième : table des illustrations suivant les sujets représentés.

(4) Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν, t. XI, Athènes, 1935. In-8°, 612 p., fig.

un couvercle de sarcophage de Salonique; de M. N. J. Yannopoulos sur le couvent de Saint-Laurent au Pélion; de M. A. Orlandos sur l'arc outrepassé dans la Grèce byzantine; de M. G. Sotiriou sur les chapiteaux paléochrétiens et byzantins à feuilles de vigne. On pourrait ajouter; mais il est impossible de tout citer.

De Prague nous avons reçu un épais et beau volume de *Byzantinoslavica* publié par l'Institut Slave [1]. Comme d'habitude, la plus grande partie de ce recueil, extrêmement riche et varié, concerne les études philologiques ou historiques. Voici pourtant une importante contribution, abondamment illustrée, de M. Josef Myslivec à l'iconographie de Saint Georges (p. 304-375, XVI pl.): pour le combat contre le dragon, l'auteur apporte un exemple d'Akhtamar datant de 916, qui achèvera de rendre certaine notre interprétation et datation de la fresque de Sainte-Barbe à Soghanle [2]. Voir aussi, sur l'œuvre archéologique et historique de K. Şkorpil, l'article de M. Ivan Stoyanov (p. 183-234), et celui de M. Ota Ritz sur les prétendues découvertes glagolitiques de Stupava en Moravie: l'art des faussaires s'exerce ailleurs qu'à Glozel! Une abondante bibliographie termine le volume.

De son côté, l'Institut Kondakov nous envoie un volume de son recueil *Seminarium Kondakovianum* [3], où il fait citer tout d'abord une importante étude de M. R. Pfister, *Teinture*

(1) *Byzantinoslavica. Recueil pour l'étude des relations byzantino-slaves,* publié par la Commission byzantinologique de l'Institut slave, t. V. Prague, 1934. (En tchèque, avec résumés français ou allemands). In-8°, 584 p., XVIII pl. h. texte.

(2) Voir notre *Bulletin III (Or. chr.,* XXVIII, p. 278). — Au même article, p. 321, lecture erronée des textes peints dans l'image de saint Georges à Xénophon (mont Athos). Les paroles du saint présentant sa tête à Jésus-Christ doivent se lire, en deux dodécasyllabiques:

ὁρᾷς τεί (= τί) πεπράκασιν ἄνομι (= ἄνομοι), Λόγε,
ὁρᾷς κεφαλὴν ὑπὲρ σοῦ τετμιμένην.

La réponse de Jésus-Christ est:

ὁρῶ σε μάρτηρ(α) κ(ὲ) δίδομί σει (= σοι) οὐράνιον στέφος.

(3) *Seminarium Kondakovianum. Recueil d'études. Archéologie. Histoire de l'art. Études byzantines.* T. VII. Prague, Institut Kondakov, 1935. In-4°. 280 p., fig., X pl.

et alchimie dans l'Orient Hellénistique (p. 1-59), c'est un complément, ou si l'on veut, une introduction nécessaire à l'étude signalée plus haut sur les tissus de Palmyre. Non moins dignes d'attention, les études de MM. A. N. Grabar sur *les fresques des escaliers à Sainte-Sophie de Kiev* (p. 103-118), A. V. Solovjev sur *les emblèmes héraldiques de Byzance et les Slaves* (p. 118-164), J. Myslivec sur *deux icones italo-grecques de la collection Soldatenkov* (p. 217-226). Voir aussi : I. Okuneva, *L'icone de saint Nicétas frappant le diable* (p. 205-216). Ce dernier travail est en russe, suivi d'un résumé français. Les autres que nous venons de citer sont en français. Dans le volume, les deux langues se balancent à peu près. Comme toujours, l'édition est irréprochable : textes et planches atteignent à la perfection.

La Commission des Monuments historiques de Roumanie continue la publication de son Bulletin avec l'abondance de matière que nous savons, et une richesse d'illustration qui fera de cette collection un répertoire complet de tout ce que le pays possède de monuments anciens. Le décalage, si difficile à rattraper, entre la date portée au titre et la date de parution a peu d'importance, du moment que la publication suit son cours. Nous ne le mentionnons que pour expliquer comment, au dernier fascicule de l'année XXVII, 1934, on trouvera le texte (légèrement abrégé) de conférences faites par nous à Bucarest, au printemps de 1935. Ce fascicule est paru au début de 1936. On voudra bien nous permettre d'y renvoyer le lecteur désireux de connaître dès maintenant nos conclusions sur le rôle de la peinture cappadocienne dans le développement de l'iconographie chrétienne. Pour plus de facilité, et pour éviter toute confusion, nous citerons seulement par leurs numéros d'ordre les trois « années » reçues depuis la publication de notre dernier bulletin.

L'année XXV, comme il est arrivé plusieurs fois, se compose d'un seul, mais très important mémoire de M. Ghika Budeşti sur l'évolution de l'architecture en Valachie au XVII[e] siècle [1]. Un volume unique, très chargé de planches, cor-

[1] N. Ghika Budeşti, *Evolutia Architecturii in Muntenia si Oltenia*. Partea treia. *Veacul al XVII-lea*. (*Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice*, anul XXV, fasc. 71-74). Bucarest, 1933. In-4°, 108 p., CCCXXXV pl.

respondant aux quatre fascicules 71-74. Cette étude fait suite à celle qui occupait les fascicules 63-66, sur l'architecture du XVI[e] siècle (1). La méthode est la même. Même abondance et précision de renseignements; même luxe dans l'illustration graphique et photographique. La période est, de l'aveu de l'auteur, assez pauvre, surtout dans ses débuts; mais elle n'est en rien tributaire de l'étranger. Elle élimine même des apports anciens: le type d'église constantinopolitain et le plan serbe, ce qui permet de dire que, dans le domaine de l'architecture, ce siècle est « le plus national ». Il prépare l'éclosion du XVIII[e] siècle, plus brillant, mais plus influencé par l'Orient et par Venise.

Les années XXVI et XXVII se composent chacune de quatre fascicules trimestriels, comprenant tous un certain nombre de mémoires dont il serait superflu de donner le détail (2). Signalons seulement, au tome XXVI, parmi de nombreux articles dus à M. N. Iorga, ceux qui traitent de *la figuration des évangélistes dans l'art roumain* (en français, p. 1-4), de *l'icone roumaine* (p. 5-26; — en français, dans *Les Arts mineurs en Roumanie*), des *monuments historiques dans l'ancienne littérature roumaine* (p. 101-117), de *la sculpture sur bois* et *des tissus* (en français, p. 145-146, — début d'une deuxième partie des *Arts Mineurs*). Une note du regretté G. Balş sur l'église de Cozia (p. 93-94) représente les dernières lignes publiées sous sa signature dans le *Bulletin*. Au tome XXVII: important mémoire de M. V. Brătulescu sur *les éléments profanes dans le peinture religieuse* (p. 49-67, — s'attache particulièrement à la représentation des saints militaires, surtout de saint Georges); notes de M. N. Iorga sur *trois évangéliaires d'origine roumaine au mont Sinaï* (p. 85-90); article de M. G. Bošković sur *l'église de Cozia* (en français, p. 121-125 — dédié à la mémoire de G. Balş; — le narthex avait probablement un étage supérieur). En tête du troisième fascicule, portrait et notice nécrologique de G. Balş, figure sympathique et grand érudit, trop tôt enlevé à nos études, dont le soudain décès attrista les jours qui suivirent le congrès de Sofia.

(1) Voir notre *Bulletin III* (*Or. Chr.*, XXVIII, p. 265-267).

(2) *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice. Publicaţiune trimestrială.* Anul XXVI, 1933; XXVII, 1934. In-4°, 192 p. et x-192 p.

Il faudrait ajouter encore de nombreuses études d'églises dues à MM. Iorga, Ghika Budeşti, Drăghiceanu... On ne peut tout citer.

Comme toujours, les articles en roumain sont suivis d'un résumé en français.

Signalons, comme annexe et complément de ces publications, l'intéressant album d'anciennes vues de Bucarest (principalement d'après les aquarelles de Preziosi, 1868; — quelques plans et dessins plus anciens: jusqu'au XVII[e] siècle) publié par M. V. Brătulescu, sous les auspices de la Commission des Monuments historiques [1]. Ceux qui ont vu l'exposition historique de Bucarest, au printemps de 1935, en retrouveront un souvenir dans cet album. Pour tous, il sera un témoin de l'étonnante transformation de la modeste ville valaque, devenue, en moins de trois quarts de siècle, une grande capitale moderne.

G. de Jerphanion, S. J.

[1] Comisiunea Monumentelor Istorice, *Vechi Vederi Bucurestene publicate* de Victor Bratulescu, Professor cu o prefaţa de N. Iorga. Bucarest, 1935. In-4° long, 8 p., 32 pl.

Doutes au sujet du « Divin Denys »

« *...bis zum fünfzehnten Jahrhundert hielt man an der Authentie dieser* (der areopagitischen) *Schriften fest, und sowohl in der römischen wie in der syrischen und griechischen Kirche galten sie für 'wunderbare und fast göttliche Schriften'. Da begann endlich im fünfzehnten Jahrhundert der gelehrte und scharfsinnige Kritiker Laurentius Valla von neuem den Kampf gegen ihre Echtheit, ein Kampf, der bis auf unsere Zeit noch nicht entschieden ist* ». Ainsi s'exprime, reflétant l'opinion générale de ses maîtres, le cand. Phil. et theol. Otto SIEBERT, dans son Inaugural-Dissertation, *Die Metaphysik und Ethik des Pseudo-Dionysius Areopagita,* Jena 1894. Trente ans plus tard, l'illustre patrologue Otto BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur,* IV, 1924, p. 291, redit la gloire de Laurent Valla: « *Seitdem* (= seit dem 7. Jahrhundert) *verstummt jeder Widerspruch. Dem gesamten Mittelalter hat die Autorschaft des Areopagiten ausser Zweifel gestanden, und die Schriften eines solchen Lehrers aus den Tagen der Apostel selbst haben sich eines ähnlichen Ansehens erfreut wie die Schriften des Neuen Testaments. Mit dem Mittelalter ging auch die Blütezeit der Areopagitika zur Neige. Eine der ersten Taten der erwachenden historischen Kritik war die Erneuerung jenes Protestes, den Hypatius auf dem Religionstag zu Konstantinopel erhoben hatte. Nachdem Laurentius Valla, gest. 1457, Zweifel an der Autorschaft des Areopagiten geäussert, erklärte sich der Oratorianer Morinus, gest. 1659, mit vollster Entschiedenheit für einen Pseudo-Areopagiten...* ».

Je crains qu'il ne faille enlever ce fleuron à la couronne de Lorenzo della Valle. Sans prétendre en aucune façon avoir fait un inventaire complet des opinions émises sur Denys, il m'est cependant arrivé de rencontrer des gens dont les dires sont incompatibles avec une foi aveugle en son authenticité. Certes, après Saint Maxime, il eût fallu un courage voisin de la témérité pour la nier carrément.

La plupart des byzantins se sont contentés de saluer chapeau bas le « divin Denys », sans prendre autrement position à son égard, quittes à continuer d'enseigner la théologie et la spiritualité comme s'il n'existait pas. Renvoyons à plus tard le problème de l'influence effective de Denys en Orient. Mais il sera utile dès maintenant de noter que les épithètes de « Grand », de « Divin », etc., ne doivent pas donner le change. Nous citerons plus bas un très savant homme qui les emploie, et qui ce nonobstant affiche pour le personnage ainsi décoré un dédain scandaleux. Pareilles dénominations accolées au nom d'un écrivain fameux ne prouvent même pas que ceux qui les emploient aient jamais lu une ligne de ses écrits, ni même qu'ils les aient tenus pour authentiques. Θεῖος ou τὰ θεῖα πολύς, Denys le reste, qu'il soit l'Aréopagite ou un pseudo-aréopagite.

Voilà qu'il faudrait peut-être se rappeler, quand il s'agit de juger l'attitude de Photius. Lequien, Tillemont, Daillé, et plus récemment Dräseke l'ont rangé parmi les adversaires de l'authenticité dionysienne. Le P. STIGLMAYR les réfute [1]. Mais aucune argutie n'empêchera jamais la dernière phrase de *Bibliotheca* codex I de sonner comme un doute. Le prêtre Théodore n'a pas convaincu Photius: Ταύτας οὖν τὰς τέσσαρας ἀπορίας διαλῦσαι ἐπαγωνισάμενος βεβαιοῖ τό γε ἐπ' αὐτῷ γνησίαν εἶναι τοῦ μεγάλου Διονυσίου τὴν βίβλον. Le P. STIGLMAYR cite ce passage après plusieurs autres ou Photius fait grand éloge de Denys, et il continue: « *Im Einklange mit den früher besprochenen Stellen müssen wir diese Notiz offenbar dahin verstehen, dass Photius mit der Methode und literarischen Natur des Beweisganges, oder mit der Kraft der Argumentation, oder mit dem Geschick des Entwickelns und Darstellens, kurz mit dem Modus der Sache nicht recht zufrieden war. Nach der hohen Meinung, die er persönlich vom Areopagiten hatte, wünschte er wohl, dass ein tüchtigerer Kämpe für die altehrwürdigen Schriften in die Schranken getreten wäre...* ». En confirmation de cette exégèse, on fait remarquer les expressions de « saint Denys, grand Denys » qui se trouvent dans codex I. Mais si au lieu de traiter habilement de ce codex I à la fin de son article, le P. STIGLMAYR l'avait mis au début, comme l'exige l'ordre chronologique des œuvres photiennes, il aurait sans doute fallu conclure qu'au moment où il commençait d'écrire son Myriobi-

[1] *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* XIX, 1898, p. 91-94: « Hielt Photius die sogen. areopagitischen Schriften für echt? ».

blion, l'illustre critique byzantin n'avait pas sa conviction faite sur la question dionysienne. Les Lequien, Tillemont et autres savaient cependant leur grec, et s'ils ont été d'un avis contraire à celui de STIGLMAYR, c'est que la grammaire semblait le leur imposer. Il reste certain néanmoins que si Photius a eu des doutes, il ne les a pas retenus. Quand s'est-il converti? Pourquoi lui qui parle longuement de Saint Maxime, ne souffle t-il mot des commentaires de celui-ci sur l'Aréopagite? De ce qu'il loue Maxime, et de ce que par ailleurs nous savons que Maxime a été un fervent admirateur de Denys, il ne s'ensuit pas encore que Photius le loue comme tel. Quoi qu'il en soit, le Myriobiblion a contribué à maintenir dans les esprits des objections insuffisamment réfutées contre l'Aréopagite. Tant qu'on n'avait aucune raison d'orthodoxie pour le rejeter, on pouvait faire abstraction de la controverse; mais si jamais il s'était rencontré, comme en 532, des hérétiques essayant de tirer à eux le prétendu disciple de Saint Paul, quelle eût été la réaction des orthodoxes?

Or, ce cas s'est présenté au moins une fois, et précisément à la conscience d'un homme étroitement lié avec Photius, le fameux Aréthas de Césarée, l'esprit le plus cultivé de son temps. On connaît son attitude dans la querelle des multiples mariages de Léon VI. PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS a publié [1] une bien curieuse lettre à ce sujet. Il faudrait la citer toute entière. « A l'empereur Léon au sujet de ceux qui à la défense de la polygamie citent d'anciens Pères », dit le titre qui est très exact, sauf sur un point: en fait d'anciens Pères, il n'est question que d'un seul, le « divin Denys ». Il s'agit évidemment de l'Aréopagite. Les partisans des nouvelles noces de Léon prétendaient trouver chez lui des arguments en faveur de leur opinion. Aréthas va-t-il discuter les citations alléguées? Pas le moins du monde. Il commence par dire qu'il connaît très bien Denys, pour l'avoir lu non pas superficiellement, mais à fond, selon la recommandation de Marc Aurèle. Seulement l'autorité de Denys est nulle au prix de celle des Pères qui ont établi les canons. Que ces Pères aient connu ou ignoré Denys, toujours est-il qu'ils l'ont négligé pour suivre Saint Paul. En fait, ils l'ont ignoré: ἀλλ' εἴη μοι μετὰ Παύλου καὶ τῶν πατέρων ἐκείνων τετάχθαι, οἳ Διονύσιον ἀγνοήσαντες etc. ... On ne saurait parler avec plus de dédain. Denys n'est donc pas pour

[1] *Varia Graeca Sacra*, Сборникъ греческихъ неизданныхъ богословскихъ текстовъ... Saint-Pétersbourg 1909, p. 267 sv.

Aréthas le disciple immédiat de Saint Paul, ni le contemporain des anciens docteurs. De toute évidence le savant évêque de Césarée se rappelle et partage l'avis d'Hypace, porte-parole des catholiques au colloque de 532: les écrits dionysiens ne sont pas de l'Aréopagite converti par Saint Paul. Nous avions donc raison de dire que le fait d'employer les épithètes de grand ou de divin ne prouve rien; pas plus que ne prouve une citation occasionnelle. Le même Aréthas ne se croit pas obligé de retrancher des phrases de Denys, lorsqu'il en trouve dans le commentaire de l'Apocalypse par André de Césarée: il les transcrit tout simplement soit en conservant le nom de leur auteur, soit en l'omettant (1). Il faudrait avoir l'esprit bien étroit pour ne pas reconnaître la valeur philosophique, théologique et mystique d'un ouvrage, pour la seule raison qu'on le tient pour pseudépigraphe.

Cette lettre d'Aréthas eût dû faire l'effet d'un blasphème, s'il était vrai que les écrits aréopagitiques passaient généralement pour vénérables à l'égal du Nouveau Testament. Au onzième siècle, Euthyme Zigabène (2) émet bien cette idée: δηλοῦται σαφῶς... ὡς τὰ τοῦδε συγγράμματα δευτέραν ἁγίαν νομιστέον Γραφήν. Il devenait certainement plus dangereux de se montrer sceptique. Et cependant les sceptiques ne disparurent pas absolument. Pierre de Damas, que Krumbacher d'après Fabricius met au douzième siècle, et qui est en tout cas postérieur à Syméon Métaphraste qu'il cite, s'élève encore contre des gens qui nient en partie du moins l'authenticité de Denys (3): καὶ πάλιν τινὲς ἐξ ἀπειρίας λέγουσιν, ὅτι ἡ πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολὴ οὐκ ἔστι Παύλου τοῦ Ἀποστόλου, οὐδὲ ὁ εἷς λόγος τοῦ ἁγίου Διονυσίου ἐκ τῶν ἑτέρων αὐτοῦ λόγων... D'après le contexte, ces objecteurs avaient cru remarquer des contradictions entre diverses parties du corpus dionysianum. La critique interne n'avait donc pas entièrement perdu ses droits, elle non plus.

On peut, sans nier expressément, faire entendre clairement à qui sait lire, que l'on n'a pas la foi. Jean d'Antioche, au douzième siècle, est l'homme le moins naïf de son temps. Or, il sait très bien que l'institution et la diffusion du monachisme sont postérieures à l'épo-

(1) *In Apoc.* IV, 8, PG. 106. 257 B et 573 B; X, 3, col. 305 C et 637 C; XV, 7, col. 356 D et 701 C.

(2) *Eloge de Saint Hiérothée,* éd. par. Nicéphore Calogéras, Athènes 1887, p. πζ'.

(3) Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν Νηπτικῶν, Venise 1782, p. 685, col. 2.

que des persécutions et des grandes hérésies [1]. Il sait encore que « la divine phalange monastique se développant de jour en jour dans le monde entier, il plut au pouvoir législatif de notre hiérarchie d'accorder aux moines aussi, immédiatement après les ordres sacrés, une grâce de perfection, et de les admettre à une initiation rituelle, comme l'explique le grand Denys en exposant le mystère de la consécration monacale... ». Nous ne pouvons évidemment pas supposer que cet esprit vigoureux qu'était Jean d'Antioche ait prétendu faire de Denys un prophète, décrivant trois siècles avant son institution le rite de l'initiation monastique... A bon entendeur salut.

D'autres enfin ont uni la perspicacité à la candeur: ce ne sont pas des byzantins; ils n'on pas douté de Denys, mais ils ont découvert les principales raisons qui imposeront aux modernes le doute et même la négation. Voici d'abord Joseph Ḥazzaya, écrivain syrien du huitième siècle. Nous lisons dans son ouvrage inédit, intitulé « Questions et Réponses » [2]: « Sont loin de la vérité ceux qui prétendent que ce sont les séraphins qui reçoivent les premiers la connaissance des choses futures; ceux qui supposent cela s'appuient sur la parole du B. Denys, qui dans son livre dit que les séraphins ont la connaissance des choses avant les chérubins. Mais ce passage n'est nullement dû à la plume du Bienheureux; il a été ajouté par celui qui a traduit ce livre du grec en syriaque... En effet les copistes, mais surtout ceux qui traduisent les livres d'une langue à une autre, interpolent souvent les livres divins; et le plus célèbre interpolateur est cet écrivain qui traduisit le livre de Mar Denys. Comme il était aussi méchant que sagace, il changea des passages dans les livres divins à son profit. Si j'ai le temps de traduire cet ouvrage, je le traduirai et j'en éliminerai toutes les erreurs que le traducteur y a fait glisser. J'ai vu, moi, la version des Centuries de Mar Evagrius faite par cet auteur. Eh bien! cet homme non seulement a interpolé les Centuries, mais il les a remplies aussi de beaucoup de blasphèmes. Il a composé aussi des Capita Scientiae et les a mis sous le nom d'Evagrius. C'est lui aussi qui en traduisant l'ouvrage de Saint Denys, le doua d'un style élévé. *Car le style de ce saint a dû certainement être simple comme celui des Apôtres dont il a été disciple.* Pour se convaincre

[1] *In Monast. donationes laicis,* COTELIER, *Eccl. Graecae Mon.*, I, p. 159-64.

[2] Addai SCHER, *Rivista degli Studi Orientali,* Roma 1910, vol. III, p. 60 sv.

de cela, on n'a qu'à prendre le commentaire de ce traducteur sur l'ouvrage des philosophes, dans lequel on trouve la même beauté de style que dans l'écrit de saint Denys... ». De là Mgr Addai Scher conclut que Joseph Ḥazzaya « émet des doutes sur l'authenticité des écrits du pseudo-Denys; mais n'osant se prononcer, il se contente de déclarer qu'ils sont interpolés ». Disons du moins que Joseph n'a pas vu le texte grec de Denys au moment où il écrit cette page: il ne sait pas que le style grandiose est bel et bien le fait de l'original. C'est donc sur l'original que retombe le doute émis, pour cause de manque de simplicité, sur la version syriaque. Il serait intéressant de savoir ce que J. Ḥazzaya a dû penser lorsqu'il vit le grec du prétendu disciple des Apôtres. Qu'il ait travaillé sur Denys, Ebedjesu nous en est témoin (*Catalogue* n. 68). Ne serait-ce pas à lui, mettant à exécution le projet d'une nouvelle version, ci-dessus exprimé, qu'il faut attribuer la traduction de Mystica Theologia contenue dans le manuscrit syriaque de Cambridge 1, 29? Elle est d'origine nestorienne, et se distingue par un souci d'extrême littéralisme. Si elle ne comprend que ces cinq chapitres, c'est peut-être que le traducteur a vu qu'en somme, contrairement à ses soupçons, Sargis de Rešaina n'était pas responsable du style boursouflé de l'Aréopagite. A-t-il alors tiré la conclusion qui s'imposait sur l'apostolicité de ces écrits? (1).

Rappelons enfin un document que j'ai déjà cité ailleurs (2). C'est un Oriental, un géorgien, qui, bien avant le P. Stiglmayr et H. Koch, a reconnu la dépendance de Denys par rapport à Proclus. Proclus a été traduit en arménien sur une version géorgienne par Siméon Pe-

(1) Ceux qui n'ont pas perdu l'espoir de mettre la main sur le véritable auteur des œuvres aréopagitiques, feraient peut-être bien de prendre note du renseignement de Joseph Ḥazzaya: la similitude de style entre les écrits originaux de Sargis de Rešaina (c'est évidemment lui, le traducteur incriminé) et la version syriaque de Denys. Dans la citation ci-dessus, il faut sans aucun doute lire « commentaire sur l'ouvrage *du* philosophe », c'est-à-dire sur l'Organon d'Aristote. Sargis a laissé de fait un *Originalwerk einer Darstellung der aristotelischen Logik in 7 an das Organon sich anschliessenden Büchern* (A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 168). Ce Sergios devait savoir le grec à la perfection. On discute encore sur la position du pseudo-aréopagite dans la question christologique; et Sergios a passé par toutes les nuances d'opinion sur ce point... Soit dit uniquement pour ceux que tourmente le problème du γνήσιος συγγραφεύς.

(2) *Dictionnaire de Spiritualité*, article *Arménienne* (*Spiritualité*).

tritsi ou Petritsoneli, moine de Płendzahankh, en 1248. Or, nous lisons dans le Codex Borgianus armenus 77 [1]: « Translatus est hic liber, qui elementum est et caput theologiae, auctore Proclo diadocho platonico philosopho, a Simeone inutili presbytero monacho, ex Iberorum lingua in armenam linguam, in terra Armenorum apud Iberorum monasterium quod vocatur Płendzahankh, anno mundi 6756 (= A. D. 1248). Obsecro vos, fratres, quia magno labore reddidi, primum quidem quia non eram dignus talis operis, cum essem pollutus peccatis, denique quia valde senex et infirmatus sum oculis mente viribus. Sexagenarius enim eram; sed quia hic (liber) minime erat in nostram linguam translatus, et mater est theologiae primaria (hunc transtuli): Moses hanc didicit scientiam (elementorum) et eius verbis composuit theologiam suam; Dionysius Areopagita et Hierotheus suos libros integre ex eadem scripserunt; ita et Gregorius Theologus theologiam suam ex eadem traxit, cunctique recentes totam theologiam suam ex eadem verborum conpage deduxerunt. Haec enim (scientia) est fundamentum et radix et mater cuiusvis (scientiae). Ex hoc (libro) sumpserunt illi totum, hi vero breviores sectiones; ego vero eum propter ea transtuli, ut nec linguae nostrae deficiat... ».

Sans doute Siméon Petritsi exagère, surtout pour Moïse (s'il veut parler de l'auteur de la Genèse; l'affirmation serait plus exacte, s'il s'agissait de Moïse Bar Kepha, dont la théologie dépend bien de Denys) et pour Saint Grégoire de Nazianze. Mais il est tout de même remarquable que ce moine géorgien ait devancé de plus de cinq siècles les savants qui de nos jours ont cru découvrir pour la première fois en Proclus une source de Denys. Il ne lui manquait pour enlever à Denys sa qualité d'Aréopagite que d'avoir des notions de chronologie plus précises.

Une étude plus exhaustive des littératures byzantine et orientales chrétiennes révèlera probablement d'autres hésitations sur le compte du Grand Denys. Ces quelques indices suffisent en attendant pour que l'on ne puisse plus parler d'unanimité, pendant tout le moyen-âge, sur la question de l'authenticité dionysienne.

Ir. Hausherr, S. J.

(1) E. Tisserant, *Bybliothecae Apostolicae Vaticanae... codices armeni*, Rome 1927, p. 145.

Dazimon n'est pas Turkhal.

Avec un empressement dont nous lui savons gré, mais qui pourra mettre dans l'embarras les critiques de l'avenir, M. Grégoire a répondu, dans *Byzantion,* 1935, p. 760-763, à la note que nous consacrions à Dazmana-Dazimon, dans *O. C. P.,* 1936, p. 260-272. Sans vouloir attribuer à notre éminent contradicteur aucun don prophétique, nous voyons dans cette rencontre de dates une preuve de l'intérêt que le Séminaire byzantin de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales de Bruxelles veut bien porter aux travaux du Pontificio Istituto Orientale de Rome, et nous lui en exprimons nos plus sincères remerciements. Mais à qui lira cette réponse, il apparaîtra, sans doute assez clairement, que la hâte à nous réfuter a conduit son auteur à nous lire un peu vite.

M. Grégoire s'étonne que nous contestions l'équation, évidente à son avis: « Dazmana = Δαζιμόνα ou -μῶνα ». « Nous avouons n'y rien comprendre », dit-il; et il ajoute qu'il n'arrive pas « à mettre en forme logique » notre raisonnement. La chose ne semble pourtant pas bien difficile. Toute notre argumentation contre l'identité ci-dessus se ramène au syllogisme suivant, dont les termes étaient exprimés presque textuellement en nos pages (1):

La similitude des toponymes ne prouve pas l'identité des localités, lorsque des raisons d'ordre historique et géographique s'y opposent;

or, dans le cas de Dazimon-Dazmana, tous les arguments historiques et géographiques, apportés jusqu'à ce jour, s'opposent à l'identification des deux sites;

donc Dazmana n'est pas Dazimon.

De ce syllogisme, dont la forme nous paraît rigoureuse, nous ne voyons réfuter, ni même contester par notre contradicteur, ni la *majeure,* ni la *mineure.* Logiquement, nous conclurons qu'il tient toujours. Et nous pourrions en rester là, sans rien dire de plus.

(1) La *majeure* était développée, p. 261-262; la *mineure* était énoncée, p. 263, et prouvée, p. 265-269.

Mais à côté de l'argumentation principale, nous ajoutions quelques considérations accessoires; les unes pour prévenir une objection: Tokat, étant Dokeia, ne saurait être Dazimon, — les autres pour tâcher d'expliquer la ressemblance des noms Dazimon, Dazmana. C'est uniquement à ces développements, qui pourraient crouler sans ruiner notre thèse, que s'en prend M. Grégoire. Il nous serait loisible de négliger des coups qui ne peuvent que porter à faux. Mais voyons un peu ce que valent, en elles-mêmes, les objections qui nous sont faites.

Commençons par le second point. On nous reproche de recourir à « une langue inconnue » pour expliquer la série des toponymes de la région cappadocienne et pontique, commençant par Das ou Daz... « *Obscurum per obscurius* », prononce-t-on. — A quoi nous répondrons d'abord que nous n'avons pas appuyé nos déductions sur le seul exemple de Daskylion, comme on semble l'insinuer, mais bien sur une série assez longue: une dizaine de noms au moins. Cette récurrence, qui ne se retrouve nulle part ailleurs (voir les dictionnaires), est un fait indéniable et qui demande explication. C'est elle que nous avons invoquée, et non pas le seul Daskylion. Or quelle explication peut-on imaginer en dehors de la langue? S'interdire de recourir à la langue, sous prétexte qu'elle est inconnue, c'est se condamner à l'*obscurum per nihil.* L'appel à « une langue inconnue » sera, je le veux bien, *infirmitas disquirentis;* mais l'appel à la langue, cela est *necessitas disquisitionis* (1).

Un mot, d'ailleurs, sur cette fameuse identité onomastique qu'on nous oppose: l'accusatif Δαζιμόνα ou Δαζιμῶνα se retrouverait exactement dans Dazmana « avec chute régulière de l'*i* prétonique et assimi-

(1) Nous sommes dans la situation du critique qui, lorsque la langue française aura disparu, se trouverait mis en présence d'une série de toponymes comme: Montmélian, Montmajour, Montmirail, Montbéliard, Montrose, Montbrun, Montbrison, Montferrand, Montréal, etc. Il pourra ignorer le sens de ces noms: mais il ne lui échappera pas qu'ils ont un sens. — M. le Professeur V. Minorski, à qui nous avons communiqué notre précédent article, veut bien nous répondre en faisant des réserves « sur la question subsidiaire de l'origine iranienne » de la série en question; mais pour le reste, nous le croyons pleinement d'accord avec nous: « ce que vous dites, écrit-il, paraît être la logique même ». Qu'on nous permette de souligner le caractère *subsidiaire* qu'il attribue à la question de la langue à invoquer. Nous ne tenons pas plus au persan qu'au hittite. D'autres langues ont été parlées en Asie Mineure avant le grec.

lation de l'*o* aux deux *a* ». Voilà qui est dit en termes excellents. Mais une chose me semble oubliée : l'accent. Le turc accentuant la dernière syllabe, Dazmaná ne peut guère dériver de Δαζιμόνα, Δαζιμῶνα, qui régulièrement donnerait *Dazman* ou *Dazaman*, tout comme Πολεμώνιον, sur la côte de la mer Noire, a donné *Boulaman*.

Passons à l'autre série de griefs, sur lesquels notre contradicteur s'étend davantage. Nous aurions tenté « de faire croire que Dazimon serait l'ancien nom, et Dokeia le nom nouveau de Tokat ». Et, pour ce faire, nous aurions accumulé les paralogismes.

Qu'il ne soit pas évident que la patrie de Jean Courcouas soit bien la Δόκεια (gén. Δοκείας) des bords de l'Iris cela apparaîtra, croyons-nous, à quiconque se reportera au texte du Continuateur de Théophane (p. 428) : ἦν ἀπὸ Δόκιαν χωρίου Δαρβιδοῦν. Ces mots ne sont pas des plus clairs ; la forme du nom qui nous intéresse n'est pas la même ; est-ce Δόκιαν, est-ce Δαρβιδοῦν qui est considéré comme un simple χωρίον ? tout cela justifie, pensons-nous, le jugement que nous portions sur ce témoignage, et nous permettait de le tenir pour incertain. Mais fût-il absolument indubitable et précis, il en résulterait seulement que le nom de Dokeia est un peu plus ancien que nous ne pensions, et ne saurait être attribué aux Danichmendides... à quoi nous nous sommes résigné d'avance de très bon cœur (voir notre p. 269 : « abréviation peut-être due aux Turcs »).

Si M. Grégoire veut bien nous relire (p. 263), il verra que nous considérons les mentions de Dazimon, chez le Porphyrogénète, comme appartenant à des documents antérieurs, ce qui nous permettait d'écrire que les témoignages citant Dazimon et Dokeia ne sont pas de même époque. Mais dût-on, au Xe siècle, trouver les deux appellations à la fois, cela ne saurait être invoqué contre l'hypothèse d'un changement de nom, car il est naturel que, pendant un certain temps, l'ancien nom et le nouveau aient coexisté [1].

Mais pourquoi discuter, puisque notre contradicteur finit par nous donner raison. Il conclut son paragraphe par la phrase que voici : « Quoi qu'il en soit, Dokeia, on le voit, est mentionné par un texte du Xe siècle, contemporain, par conséquent, de *ceux qui, pour la*

[1] Si la poste turque et les agences de voyages ne connaissent plus qu'Istanbul, le nom de Constantinople n'a pas disparu de l'usage, où il se maintiendra, sans doute, longtemps encore.

dernière fois dans la littérature grecque, citent Dazimon ». Que signifient les mots que nous soulignons, sinon que le nom de Dazimon a disparu à une certaine époque, pour faire place à un autre? Nous n'en demandons pas davantage: la date exacte du changement est chose tout à fait secondaire.

Contre l'identité de Dazimon et Tokat, nous voyons ramener le fameux texte d'Ibn Bibi. Bien volontiers, nous faisons honneur à « l'École de Bruxelles » d'avoir versé là au débat un fait nouveau, et fort intéressant. Mais M. Grégoire se trompe assurément lorsqu'il écrit que nous avons senti, dans ce texte, « le grand écueil à (notre) théorie » et que nous avons « cru pouvoir (nous) en débarrasser en corrigeant Barimon... en Bazimon ». Erreur: nous n'avons rien dit de pareil, et n'avons nulle envie de rien corriger, pas plus « Kab » que « Barimon ». L'historien arabe mentionne deux localités inconnues, et voilà tout. Ce n'est pas la première fois qu'un tel fait se rencontre: il n'y a pas lieu de s'en étonner; mais cela suffit pour nous empêcher de voir le moindre écueil dans le texte d'Ibn Bibi. Nous le regardons d'un cœur tranquille.

Si nous avons mentionné la possibilité d'une correction différente de celle qu'on nous propose, c'était pour montrer que, par de tels artifices, on peut mettre dans un texte tout ce que l'on veut. A réduire à néant ce qu'il appelle notre « correction », M. Grégoire a dépensé beaucoup d'érudition. Peine perdue: il se bat contre un fantôme: notre correction est inexistante, pour cette bonne raison que nous n'avons aucun motif de rien corriger [1].

Par contre, on croit deviner quelles raisons peuvent pousser les tenants de la thèse adverse à introduire le nom de Dazimon dans la phrase d'Ibn Bibi. Par là, en effet, ce texte est rendu « décisif contre l'identification, désormais insoutenable, de Dazimon et de Tokat ».

[1] Veut-on nous obliger à y aller de notre hypothèse? Voici, non pas une correction, mais une *lecture* qui méritera peut-être considération. On sait que, dans la cursive arabe, les lettres د et ر, surtout lorsqu'elles sont isolées, ne se distinguent guère. Il suffirait de lire بادیمون au lieu de باریمون pour trouver dans le texte un toponyme actuellement en usage dans la région de Tokat: Batmantach ou Batman Tach (la Roche de Batman), gros village à vingt kilomètres au sud-est de la ville, dans la direction de Bédokhton (Pédachthoë). Mais pour donner à cette hypothèse un semblant de probabilité, il faudrait montrer d'abord que Batmantach est sur l'emplacement ou au voisinage d'un site ancien, — ce que nous ne saurions faire présentement. Aussi, nous n'insistons pas.

Mais tant que la nécessité d'*une* correction et de *cette* correction n'aura pas été démontrée, nous nous croirons autorisé à ne pas nous incliner devant le verdict qu'on voudrait nous imposer. Car, à parler franc, ce qu'on nous oppose comme « décisif », ce n'est pas un texte, mais une conjecture, dont le bien fondé reste à établir.

En terminant, M. Grégoire conclut: « Je suis convaincu pour ma part que Dazimon, le Dazimon byzantin... est à 8 km. au S.-W. du Dazmana d'aujourd'hui. Je veux dire que Dazimon est Turkhal, dont la forteresse est entièrement byzantine, au témoignage d'Anderson, et que la Gazioura de Strabon, la λίμνη Γαζουροῦ des Byzantins sont au sud de Turkhal, près du coude de l'Iris ». Rédaction prudente, qui corrige heureusement ce que le titre de la note (« *Dazmana est bien Dazimon* ») avait de trop absolu, — et habile, car ayant opposé le « Dazimon byzantin » à la « Gazioura de Strabon », elle insiste sur les restes de murs byzantins aujourd'hui visibles à Turkhal, et omet de mentionner l'inscription du temps de Mithridate, gravée sur le rocher de la citadelle [1], ainsi que les escaliers souterrains attestant la haute antiquité du site fortifié. Mais je doute qu'elle entraîne l'assentiment du lecteur.

Ce nouveau système, en effet, est en contradiction absolue avec le texte si clair et si précis de Strabon que nous avons cité en notre précédent article (p. 266). Qu'on le relise: on verra que l'Iris, sortant de Comane, passe *d'abord* non pas à Dazimon, mais *dans la région* de Dazimon, en coulant vers l'ouest, *puis,* après avoir tourné au nord, *à* Gazioura *même.* Impossible de douter de ce témoignage émanant d'un géographe né dans le pays. Or ses paroles se vérifient exactement pour ceux qui placent Dazimon à Tokat, Gazioura à Turkhal. Vouloir, au contraire, mettre Dazimon à Turkhal et Gazioura au sud, près du coude de l'Iris, c'est faire passer le fleuve *d'abord à* Gazioura, ou *près de* Gazioura, *ensuite à* Dazimon *même.*

Inutile de rappeler ici les autres arguments qui font placer Gazioura à Turkhal. A notre avis, cette localisation est une des plus certaines parmi celles qui s'appuient sur des témoignages historiques. Seules, des preuves épigraphiques — et correctement interprétées — pourraient donner une plus grande évidence. Tant que des arguments

[1] M. Grégoire la rappelait en une autre circonstance (v. ci-dessus, p. 265).

de ce genre n'obligeront pas à modifier la localisation reçue, celle-ci doit être tenue pour un fait acquis. Et tout système qui amène à la contester nous paraît condamné d'avance. C'est pourquoi, ayant depuis longtemps connu le nom de *Dasmana,* et remarqué en lui une certaine ressemblance avec celui de Dazimon [1], nous nous sommes toujours refusé à en tirer la conséquence qu'on cherche à nous imposer aujourd'hui. Les raisons par lesquelles nous la voyons appuyer ne nous la rendent pas plus acceptable. Turkhal reste pour nous Gazioura, et n'est pas Dazimon [2].

G. DE JERPHANION, S. I.

(1) Voir nos *Mélanges d'archéologie anatolienne,* Beyrouth, 1928, p. 36, n. 4.

(2) Sur le point de tirer, nous recevons le premier fascicule de *Byzant. Zeitsch.,* 1935, où M. Franz Dölger veut bien, p. 238-239, indiquer brièvement, mais très objectivement, la position des parties adverses dans la question de Dazimon. Il approuve notre prétention à exiger d'autres arguments pour appuyer ceux qui se tirent de l'onomastique. Quant au renvoi final à la note de *Byzantion,* 1935, p. 760-763, ce qui précède montre que nous n'avons pas à nous en effrayer.

RECENSIONES

Oriens antiquus.

Dr. phil. GERDA KRÜGER, *Die Rechtsstellung der vorkonstantinischen Kirchen.* Kirchenrechtliche Abhandlungen, begründet und herausgegeben von U. Stutz. Heft 115 und 116. Verlag Ferdinand Enke, Stuttgart 1935. S. VIII, 336 — RM 19.—

Eine der meist umstrittenen Fragen aus der Kirchengeschichte der ersten drei Jahrhunderte ist die nach der Rechtslage der christlichen Kirchen. Die Tatsache, dass die Christengemeinden einerseits Gegenstand der Verfolgung waren, anderseits aber als solche öffentliche Friedhöfe und anderes Eigentum besassen, stellte die Gelehrten vor eine schwierige Frage. Am meisten Beifall fand der Lösungsversuch de Rossi's, der annahm, dass die Christen sich zu collegia tenuiorum seu funeraticia zusammengeschlossen und in dieser Form ohne Benötigung staatlicher Genehmigung ihre Eigentumsrechte ausgeübt hätten. Andere machten dagegen geltend, dass dies eine offenbare Rechtsumgehung gewesen wäre, die den Behörden nicht hätte entgehen können. Deshalb hielten sie dafür, dass diese Annahme nichts erkläre; selbst vertraten sie die Ansicht, dass die Kirchen wohl tatsächlich, aber nicht rechtlich Eigentümer von Grund und Boden gewesen wären. Wieder andere halfen sich mit der Unterstellung, dass kirchliche Vertrauenspersonen vor der Oeffentlichkeit das kirchliche Gemeindevermögen besessen hätten. Schliesslich ist neuerdings die Ansicht aufgestellt worden, dass im römischen Reich überhaupt Vereinsfreiheit geherrscht habe, die auch den Christengemeinden ohne jede staatliche Einmischung den Besitz von Grund und Boden ermöglicht habe.

Gegenüber diesen Erklärungsversuchen hat es die Verfasserin unternommen, den gesamten Stoff unter streng juristischer Betrachtungsweise erneut zu untersuchen. Sie kommt dabei zu einem Ergebnis, das ebenso neu ist wie es befriedigend wäre als Erklärung für das Eigentumsrecht der christlichen Kirchen, wenn nicht andere Schwierigkeiten ihm entgegenstünden. Danach hätten die christlichen Kirchen die Genehmigung vom römischen Staat eingeholt und erhalten und wären auf diese Weise vollständiger Versammlungsfreiheit und Vermögensfähigkeit teilhaft geworden.

Man kann der Untersuchung das Zeugnis völliger Beherrschung der Quellen und des Schrifttums ausstellen. Sie ist mit grosser Gründlichkeit und Scharfsinn geführt. Was aber die Hauptthese des Buches angeht, so ist es leider sehr misslich für den Beurteiler sich zu äussern, weil die Behandlung der entscheidenden Schwierigkeit, die ihr entgegensteht, von der Verfasserin auf einen andern Band, der die rechtlichen Grundlagen der Christenverfolgungen enthalten soll, vorbehalten ist. In der Tat liegt hier der Nerv der ganzen Frage: wie ist es möglich, dass die Christengemeinden als religio licita durch Senatskonsult oder constitutio principis anerkannt worden sind, während gleichzeitig die Zugehörigkeit zum Christentum allein einen genügenden Grund zum Vorgehen der Staatsgewalt gegen sie bildete. Aus dem Briefwechsel des Plinius und des Trajan ergibt sich klar, dass die Christen zwar nicht aufzuspüren, aber wenn angezeigt und als Christen überführt, zu bestrafen waren, wenn auch jeder, der die Götter anrief, wegen seiner Reue Verzeihung erhalten konnte. Ebenso wissen wir aus den Klagen der Apologeten, den Martyrerakten usw., dass das nomen christianum an sich hinreichender Rechtsgrund zur Verurteilung war. Da aber die Verf. aus dem angegebenen Grunde auf diese Schwierigkeit gar nicht eingeht, muss man das endgültige Urteil über ihre These bis nach Erscheinen des versprochenen Bandes zurückstellen. Jetzt schon freilich kann man Zweifel erheben, ob ihr der Beweis gelingen wird. Manche Beweisführungen, die bereits der vorliegende Band bringt, werden nicht als zwingend empfunden. Wenn sie mit grosser Gelehrsamkeit zu Tertullians klassischer Stelle über das corpus christianorum zahlreiche Belege aus der juristischen Literatur für die einzelnen Ausdrücke beibringt (S. 91 ff.), wird das als sehr dankenswert empfunden, aber das beweist doch noch nicht, dass der eigenwillige und so persönlich schreibende Afrikaner all diese Ausdrücke in ihrem streng juridischen Sinn und nicht, wie sonst so oft, in weiterer Analogie verstanden hat. Wenn die Verfolgung Diokletians nach ihr nur ein Versammlungsverbot brachte, die Versammlungsfähigkeit wie den Vereinscharakter der Christengemeinden aber nicht antastete, so hätte der grundlegende Satz in der Konstitution des Galerius von 311 « ut denuo sint christiani » (S. 130 ff.) nicht unberücksichtigt bleiben dürfen. Derartige Beispiele wo die Beweisführung nicht befriedigt, liessen sich noch mehr anführen.

Anderseits soll aber hiermit nicht gesagt sein, dass die Verfasserin für ihre Ansicht nicht sehr beachtliche Gründe anführt. Ihre auf Texte gestützten Ausführungen über Celsus (S. 69 ff.), Justin (S. 80 ff.) über die Verfolgung unter Decius und Valerian (S. 107 ff.) usw. zeigen die erstaunliche Tatsache, dass die Christen ihre Versammlungen unter den Augen der römischen Behörde abhielten, dass diese Versammlungen von Christen im Verkehr mit der Obrigkeit, wie von Gegnern als gesetzmässig bezeichnet wurden, dass selbst in der Zeit der Verfolgung das Eigentum der Christen nicht angetastet wurde, obschon die römischen Gesetze ein scharfes Eingreifen gegen alle ungesetzmässigen Vereine forderten. Ob man das alles mit rein tatsächlicher

Duldung der Behörden erklären kann, bleibt doch sehr zweifelhaft. Umso mehr verlangt die Beteiligung der Kirchen bei Prozessen über ihr Eigentum, die Entscheidung dieser Prozesse zugunsten der Kirchen, dass diesen wirklich Parteifähigkeit und Rechtsfähigkeit zuerkannt waren (S. 273 ff.).

Fasst man also alles zusammen, so muss man sagen, dass die Verf. durch ihre wertvolle Arbeit das Problem in neuer Schärfe gestellt hat, wenn auch die Lösung vorläufig noch dunkel bleibt. Vielleicht dass eine genauere Untersuchung über das Verhalten des römischen Staats andern Religionen gegenüber grössere Klarheit bringen würde darüber wie die Gesetze über Bildung und Tätigkeit religiöser Vereine tatsächlich ausgeübt wurden. Neben der Behandlung der Hauptfrage findet man viele andere wertvolle Beiträge zur Geschichte des Kircheneigentums in den ersten christlichen Jahrhunderten. Somit kann das Buch als wirkliche Bereicherung des Schrifttums über die vielumstrittene Frage des kirchlichen Vermögens der vorkonstantinischen Zeit bezeichnet werden, trotz der gemachten Vorbehalte, die ja vielleicht auch, so wollen wir hoffen, im folgenden Band eine glückliche Lösung finden werden.

E. Herman, S. I.

Karl Pruemm, S. J., *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt,* (zwei Bände) Leipzig 1935 Verlag Jakob Hegner.

Ci voleva coraggio per intraprendere, in un solo libro, l'opera di sintetizzazione e discussione dell'immensa letteratura moderna intorno ai rapporti fra la fede cattolica e il paganesimo dominante nei primi secoli della Chiesa. Per questa sintesi, non mai fin'adesso tentata, occorreva una lettura copiosissima, non solo, ma un acuto senso di critica per discutere i limiti dei vicendevoli influssi fra cristianesimo e paganesimo. Gli autori razionalisti, previa la negazione aprioristica dell'origine divina della fede cristiana, fanno di questa un mero risultato delle religioni che nell'Impero pullulavano nei primi tempi dell'era cristiana. Sono state invocate come prove di questa dipendenza certe « corrispondenze » fra dogmi cristiani ed antiche credenze pagane. Senza spingersi fino al razionalismo incredulo si può ammettere come possibile una zona di contatto fra cristianesimo e paganesimo nella quale si possano rilevare mutui influssi. L'Autore di questa pregevole opera si è proposto di fare uno studio profondo sulle relazioni fra la dottrina cristiana e il paganesimo.

L'ordine della trattazione è originale. Si prende come base di confronto il cosiddetto Simbolo Apostolico e si raggruppano intorno ai suoi articoli le « corrispondenze » e somiglianze delle diverse religioni pagane. Non negheremo che così si ottiene un ordine sistematico chiaro; ma forse si sarebbe potuto trovare un'altra formola di fede non meno antica e più completa del « Simbolo Apostolico ».

Appunto per l'incompletezza di questo si è dovuto rimandare ad un appendice la trattazione dei sacramenti dell'Eucaristia e della Cresima.

Diamo prima un sunto del ricco contenuto dei due volumi. Prima di cominciare la comparazione particolareggiata, si delineano i tratti generali dei due estremi: l'ellenismo cioè e il Simbolo Apostolico. A proposito poi del primo articolo, in esso viene studiato il concetto di Dio nel paganesimo ellenico, tanto in Grecia che a Roma, sì l'idea monoteistica dei filosofi come la mentalità popolare. Viene poi esaminata la cosmogonia degli antichi in relazione colla dottrina rivelata. La cosmogonia mitica, dominata in gran parte dal principio dualista, e le teorie pagane sui démoni sono messe in contrasto colla dottrina cristiana contemporanea. Il secondo articolo della fede dà materia di paragone coi « Salvatori » e gli uomini divinizzati, specialmente imperatori, del mondo antico. Viene riassunto il culto imperiale nelle sue diverse modalità, si studiano le aspettazioni pagane di un Salvatore, delle quali si fa eco Virgilio, e si indaga il significato dell'appellativo divino « Kyrios » attribuito a Cristo. Un capitolo speciale stabilisce la comparazione fra le teorie pagane sul « Logos » e la dottrina di S. Giovanni. Nel terzo articolo della fede si discutono le teorie di alcuni autori recenti su pretese spiegazioni pagane del parto virgineo di Maria. Viene poi il capitolo dedicato al culto pagano delle Madri degli dei, al quale si oppone la mariologia cristiana. Questo è uno dei più preziosi capitoli e contiene risultati finora sconosciuti. Passando al quarto articolo di fede si esaminano i culti dei misteri fra gli antichi, e si rileva l'inconsistenza della somiglianza fra Cristo morto e risorto e le divinità della vegetazione.

Il secondo volume riprende l'esame del quarto articolo e in una sintesi, esempio di finezza critica, studia il « descendit ad inferos ». Si dimostra l'origine cristiana del dogma, ma si concede che nella veste letteraria di alcuni antichi espositori si possono osservare influssi di racconti pagani specialmente orientali. Il sesto articolo viene messo in confronto colle teorie pagane sull'ascensione e l'apoteosi degli eroi. Il settimo ha come « corrispondenza » il giudizio dei morti nella mitologia pagana. A proposito dell'ottavo articolo viene esaminata la teoria sul « Pneuma » divino fra gli Elleni e le diverse triadi pagane che potrebbero far pensare ad una dipendenza del dogma trinitario cristiano. In merito all'articolo nono si tratta dei gruppi societari nel paganesimo ellenico, della comunione dei santi e delle caratteristiche del culto dei santi. L'articolo decimo viene studiato in confronto colle idee pagane sul peccato e sulla sua remissione. Un'attenzione tutta particolare viene dedicata all'esame del battesimo, il lavacro dei peccati, e ai culti pagani che col battesimo hanno una esterna somiglianza. Finalmente gli articoli undecimo e duodecimo rievocano i sistemi escatologici dei giudei e dei pagani. Si aggiunge un capitolo sui sacramenti dell' Eucaristia e della Cresima messi in confronto coi convivi religiosi e i diversi riti di unzione in uso fra gli antichi.

Molto opportunamente si condensano poi le conclusioni generali di questa copiosa sintesi. Ne indicheremo le più salienti. La prima

sarebbe l'autenticità del Simbolo Apostolico le cui sentenze, dimostrate di origine cristiana, e la cui unità risalgono ad « una colossale personalità ». A dir vero questo giudizio ci sembra troppo spinto; poichè vorrebbe trasferire alla struttura e forma l'apostolicità del contenuto. Ricordiamo che il cosiddetto Simbolo Apostolico è rimasto sconosciuto nell'Oriente. Più importanti sono le conclusioni seguenti. Vi è un profondo abisso fra la rivelazione cristiana e le teorie religiose del paganesimo. La dottrina cristiana, pur svolgendosi in mezzo agli errori, si mostra e si sviluppa secondo una direzione autonoma, il che dimostra che il cristianesimo non può essere considerato come un miscuglio di idee elleniche. D'altra parte però la Provvidenza divina, che « non lavora a sbalzi », si valse della cultura pagana del bacino mediterraneo per preparare le vie alla diffusione del cristianesimo, non solo per mezzo del lavoro compiuto dal pensiero greco nel fondare i principî naturali dell'etica, ma anche perchè il popolo romano si era intimamente imbevuto della cultura ellenica. I contrasti più accentuati fra cristianesimo e paganesimo sono il mito, il culto agli imperatori e i riti dei misteri.

Non è questo il luogo di fare un'analisi particolareggiata del voluminoso lavoro del Prümm. Ci dovremo limitare ad un giudizio generale. I pregi più rilevanti sono la copiosissima erudizione, l'avvedutezza e sicurezza nella critica e l'ordine nella disposizione delle parti. Due imperfezioni d'indole generale mi sembra di dover segnalare: l'una, per parte dell'Autore, è una certa complessità e imbarazzo nello stile dovuto forse alla cura di condensare in poche frasi molte affermazioni. L'altra, per parte dell'Editore, consiste nel rimandare tutte le note alla fine dei volumi. Le note in quest'opera non sono un lusso decorativo, ma un mezzo quasi continuo di controllo. Perchè allontanarle? E perchè stamparle una dopo l'altra senza divisioni di sorta, rendendone scomoda la ricerca?

L'opera del Prüm, degno allievo di Sonneburg e di F. J. Dölger, è il primo e felice saggio di sintesi da parte cattolica in questo terreno così irto di difficoltà.

I. Ortiz de Urbina, S. I.

La rivelazione e le sue fonti nel « De Praescriptione Haereticorum » di Tertulliano. Studio storico-dogmatico a cura del P. Antonio M. Vellico O. F. M. (Lateranum. Nova series. An. I, N. 4). — Romae 1935.

Opus in duas partes dividitur, quarum prima agit de natura revelationis iuxta Tertullianum in suo opere « De Praescriptione Haereticorum ». Secunda autem pars inquirit doctrinam eiusdem Tertulliani de fontibus revelationis, nempe de Scriptura sacra et traditione. Haec divisio, quae ex ipsis visceribus libelli Tertulliani deprompta est, ordinem et perfectionem tractationis prae se fert. Tertullianus docet

revelationem habuisse originem divinam, unde eius immutabilitas inde ab apostolis cum quibus tempus revelationis clausum est. Ex immutabilitate revelationis deducitur immutabilitas dogmatis. Tertullianus, licet studium theologiae non improbet, non amat tamen perscrutatores mysteriorum. In secunda parte inquiritur quid Tertullianus teneat de inspiratione Scripturae et de eius canone, quid tandem de eius auctoritate. Maximi momenti est doctrina de traditione, quia ad eam recurrit Tertullianus ut argumenta haereticorum dissipet. Notat scriptor africanus in ordine cognitionis priorem esse traditionem Scriptura, nam qualis sit Scriptura novimus per traditionem. Haec traditio ut sit legitima debet se ad apostolos usque protendere. In fine tractationis traduntur conclusiones generales. Hae, quae meritum libri « De praescriptione » manifestant, rite deductae et novis argumentis corroboratae sunt.

Dissertatio potest ut specimen proponi ac laudari: eminet enim perfecta analysi, clara methodo, perspicuitate dicendi.

I. Ortiz de Urbina, S. I.

Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours, publiée sous la direction de Augustin Fliche et Victor Martin. 2 *De la fin du 2e siècle à la paix constantinienne* par Jules Lebreton – Jacques Zeiller. Paris 1935 Bloud et Gay.

Per questo secondo volume abbiamo le stesse lodi tributate al primo (vedi *Orientalia Chistiana Periodica,* I, 507): vi si ammira la stessa chiarezza nell'ordinamento della materia, nell'espressione del pensiero e anche nella composizione tipografica. Questa chiarezza va unita ad una straordinaria padronanza delle fonti e delle pubblicazioni anche le più recenti, in modo che con rigore strettamente scientifico si riesce a compiere una sintesi accurata e veritiera della storia ecclesiastica. Non mancano nel periodo di questo volume insieme ai capitoli che potrebbero chiamarsi analitici e nei quali splende la scienza non comune e lo stile sobrio e grazioso del P. Lebreton, alcune vedute d'insieme come: Il bilancio della conquista cristiana alla vigilia della pace costantiniana, La vita cristiana, L'organizzazione ecclesiastica ed altri per lo più in merito del prof. Zeiller.

Sebbene per l'indole stessa dell'opera non si devano cercare nuovi risultati su temi particolari, vi troviamo però delle sintesi luminose, come quella sul monarchianismo romano, quella sul contrasto fra la teologia dotta e la fede popolare e quella sul contenuto teologico degli apocrifi. L'investigazione è generalmente completa, sempre in contatto colle fonti cristiane. le fonti non cristiane vengono delle volte un po' trascurate. Il giudizio è critico e sicuro, ma allo stesso tempo nobile verso l'avversario le cui ragioni vengono prese in considerazione.

Non è però strano che in un'opera di così vaste proporzioni vi siano da rilevare alcune scarse e piccole deficienze. In bibliografia, anche ammettendo che si tratta di un'opera d'indole generale, avremmo alcune omissioni da lamentare: il libro del Burkitt, ***Church and Gnosis*** nel capitolo sui gnostici, l'articolo di J. Restrepo Jaramillo, ***Gregorianum*** 1934 sul simbolo primitivo, lo studio del Peeters, ***An. Boll.*** 1932 sulle origini del cristianesimo nella Georgia. *L'Antike und Christentum* di F. J. Dölger, che sembra essere ignorato dagli Autori, avrebbe fornito alcuni suggerimenti per es. intorno ai cristiani nella milizia e circa il concilio di Elvira. Parlando di S. Ireneo sarebbe stata utile un'allusione alle teorie di Loofs, ***Texte und Untersuchungen*** 46, 2. Più grave è che per Filostorgio (pag. 141) si rimandi all'edizione di Migne dimenticando quella del Bidez: come anche ci sembra più sicura l'edizione dello Oehler (Tertulliano, ***de Baptismo***) di quella del d'Alès (pag. 161): il Waszink poi ha fatto recentemente l'edizione del ***de Anima.***

Alcune affermazioni meritano delle riserve. Si parla (pag. 91) di « vescovi » dell'Osroene nella lite pasquale, mentre Eusebio le chiama παροικαί. Si difende la conversione di Abgaro IX, la quale credo di aver dimostrato che non possa essere ammessa come certa (***Gregorianum*** XV 82-91). Parlando sulle origini del cristianesimo nell'Illirico non si ricorda il martirio di S. Terino da Butrinto sotto Decio (Cfr. L. Ugolini, qui sopra pag. 310). La pagina sulle origini del cristianesimo nella Persia (pag. 140) non è tanto esatta: così il sinodo di Dadiso non è del secolo IV ma del V. Mi sembra che a torto si reputi lo scritto di Mani come più solido argomento del viaggio di S. Tommaso nelle Indie che non gli « Atti di S. Tommaso », poichè da una parte questi sono più antichi di Mani, e dall'altra il testo manicheo non indica che nelle Indie vi si trovassero dei cristiani.

Nonostante questi leggeri difetti, l'opera intrapresa riesce veramente uno dei più grandi sforzi della scienza cattolica ed è destinata ad avere una benevola accoglienza da tutti gli studiosi.

I. Ortiz de Urbina, S. I.

Manichäische Handschriften der staatlichen Museen Berlin herausgegeben im Auftrage der preussischen Akademie der Wissenschaften unter Leitung von Prof. Carl Schmidt. Band I. *Kephalaia* Lieferung 1/4 (Seite 1-98), Stuttgart 1935 Verlag W. Kohlhammer.

Dopo le « Omilie manichee » pubblicate nel 1934 (vid. *Orient. Christ. Per.* I, 513) appaiono con celere ritmo i primi fogli delle celebri « Kephalaia » o Capitoli del Mani. Non è esagerato dire che il presente scritto costituisce la fonte più importante per la conoscenza della dottrina manichea.

Lo scritto domanda una ricerca lunga e approfondita, poichè offre una messe copiosa di notizie sulla persona stessa di Mani e sulla sua dottrina e con ciò rende più facili comparazioni e confronti con altre dottrine ed usi di quelle generazioni nelle quali l'influsso del manicheismo si fece sentire così largamente. Qui ci contenteremo di spigolare alcuni punti. Mani scrisse (p. 5) le seguenti opere εὐαγγέλιον, θησαυρός, πραγματεία, τὰ τῶν μυστηρίων, una γραφὴ scritta in occasione dei Parti, ἐπιστολαί, ψαλμοί, ὁμιλίαι e preghiere. Nella setta

manichea vi sono ἀρχηγοί, Eletti, Catecumeni, ἐλεύθεροι (6). I legati di Dio sono stati Zarathustra — il quale non scrisse libri, ma furono i discepoli che ne pubblicarono le dottrine — Budha, Gesù e finalmente lo stesso Mani (8-12). Merita la pena di trascrivere il seguente brano su Gesù Cristo. « Lui è venuto (?)... in un πνευματικόν, in un σῶμα ...come vi ho detto sopra di lui... Egli venne χωρὶς σώματος. I suoi Apostoli hanno predicato su di lui, che egli prese μορφὴ di schiavo, σχῆμα di uomo. Egli scese e si rivelò nel mondo nel δόγμα dei Giudei. Egli scelse i suoi dodici [e] i suoi sessantasette e adempì la volontà del suo Padre, che l'aveva inviato nel mondo. Poi sollevò il πονηρὸς invidia (φθόνος) contro il δόγμα dei Giudei. Σατανᾶς entrò dentro Giuda Iscariote, uno dei dodici di Gesù. Egli l'accusò dinanzi al δόγμα [dei Giudei], per il suo bacio lo tradì [nelle mani] dei Giudei e della coorte dei soldati. [I Giudei ?] dal canto loro s'impadronirono del Figlio di Dio, lo [giudicarono] illegalmente in una adunanza e lo condannarono iniquamente, sebbene egli non avesse commesso nessun peccato. L'innalzarono sul legno della croce, lo crocefissero insieme a due ladroni alla croce. Lo deposero dalla croce e lo collocarono nel sepolcro, [e] dopo tre giorni risuscitò egli di fra i morti e venne ai suoi discepoli e apparse loro, egli si vestì di forza e insoffiò loro il suo Spirito, [egli li inviò] per tutto il mondo affinchè essi predicassero [la] grandezza. Ma egli da parte sua si elevò [all'alto]... ». Non vi saranno qui tracce del *Diatessaron*, e forse anche di qualche simbolo cristiano?

I particolari più importanti sulla vita di Mani (p. 14-16) sono i seguenti. Nato sotto Artabana, re dei Parti, era ancora bambino quando venne al trono il primo sassanida Ardascir I (226). Quando questo imperatore stava per essere incoronato, scese su Mani « il Paracleto ». Verso la fine del regno di Ardascir I (226-241) Mani giunge alle Indie per predicarvi la sua dottrina. Al tempo di Sapore I (241-272) si reca nella Persia e quindi per la Babilonia, Mesene e Susiana giunge nell'Adiabene e fino al *limes* romano contando per queste scorrerie col permesso di Sapore I. Notiamo che secondo questi dati Mani non è mai entrato nell'impero romano e quindi probabilmente non ha imparato il greco. Per la teologia di Mani, così fantastica nelle sue immagini e così difficile nel suo linguaggio esoterico, sono di particolare interesse le pagg. 20, 34-35, 37 etc. Si rileva una teogonia molto affine a quella dei gnostici alessandrini, sebbene qui si metta in gran rilievo la coesistenza dei due principi antagonistici sorgenti degli esseri e delle loro lotte. Il filosofo troverà in queste pagine una concezione « cosmica » della natura, secondo la quale i primi principi nel generare gradualmente la serie degli eoni scendono con successive trasformazioni per la sfera degli elementi. Vi si leggono espressioni come questa: « tornare alla sua οὐσία » « muoversi nella propria οὐσία ». Per la storia della liturgia e delle religioni offrono speciale interesse le pagine 37-39 dove si parla del significato religioso del bacio, del saluto e della χειροτονία. Nella pag. 20 si parla delle « elemosine che dànno i Catecumeni allorchè vengono purificati ».

Non sarà questo un uso che abbia una certa affinità con quello condannato dal concilio di Elvira? (Cr. F. J. Dölger, *Die Münze im Taufbecken und die Münzenfunde in Heilquellen der Antike, Antike u. Christentum* III (1932) 1-25).

Il filologo troverà materia per studiare quale sia stata la lingua originale di quest'opera. Noterò l'espressione Spirito=Madre della vita. Dai siri, anche cristiani, era facile chiamare « Madre » lo Spirito, che nella loro lingua è di genere femminile. (Cfr. Afraate, *Patr. Sir.*, I, 840).

L'edizione è fatta con ogni accuratezza. Credo che la costante versione di δόγματα per « Sekten » non sia tanto propria. Non sarebbe meglio tradurla « Glaubenslehre » « Glaubenssätze » « Religion » ?

I. Ortiz de Urbina, S. I.

Paul Henry, *Recherches sur la Préparation Evangélique d'Eusèbe et l'édition perdue des œuvres de Plotin publiée par Eustochius* (= Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses. 1e volume). — Paris 1935, Librairie Ernest Leroux.

Opera Plotini per solam editionem Porphyrii nobis hucusque nota erant. Prioris editionis Eustochii nullum adhuc vestigium erat inventum. Quare singulari laude dignus est iuvenis auctor, qui primus in citationibus Plotini apud Eusebium in *Praeparatione Evangelica* editionem diversam a porphyriana recognovit et investigavit. Collatis discrepantiis, patet diversitas recensionis. Iam, hanc novam recensionem cum editione Eustochii confundi inde probatur, quod, prae oculis habita chronologia, potuit editio Eustochii sive ab ipso Eusebio sive a Pamphilo bibliothecae Caesareae acquiri. Recensio haec non est perpolita et emendata ut illa Porphyrii. Nemo non videt quanto haec nova recensio adiumento sit ad genuinitatem operis Plotini stabiliendam: viceversa lectiones harum citationum possunt etiam ad studium textus Praeparationis Evangelicae non parum conferre. Auctor speciale examen instituit duorum fragmentorum de quibus acrius est a doctis disputatum.

Auctor praeditus est acie ingenii acuta, necnon dono lucidae expositionis. Methodus adamussim scientiae curata est. Patrologo et historiographo utile erit locos illos legere (pag. 16 et ss.), in quibus fidelitas Eusebii auctores citantis semel et iterum demonstratur. Haec quae de Praeparatione Evangelica valet, ad omnia Eusebii opera, sic nos tenemus, extenditur.

I. Ortiz de Urbina, S. I.

Dott. GIUSEPPE LAZZATI, *Teofilo d'Alessandria,* Milano 1935 « Vita e Pensiero ».

Non esisteva finora una monografia scientifica sull'arcivescovo d'Alessandria Teofilo. Quella inquieta figura, priva d'importanza letteraria, ma abile negli intrighi e decisa ad esaltare con ogni mezzo, fosse pure meno onesto, l'egemonia della sede alessandrina nell'Oriente, trova in questo libro uno studio sereno ed accurato. Senza perdere mai la scorrevolezza sempre gradita dello stile dentro un metodo rigorosamente scientifico, il Lazzati raccoglie con rara diligenza tutte le notizie disperse intorno a Teofilo e con rilevante senso critico ne esamina il risultato per la storia. Scorgiamo osservazioni molto sagaci ed una profonda comprensione del carattere di Teofilo, le cui contrastanti mosse acquistano in questa narrazione la necessaria unità psicologica. L'esposizione è chiara e sobria. Più che nuovi particolari sul protagonista, il Lazzati è riuscito a lumeggiare in un primo ritratto tutta la personalità del presule alessandrino noto specialmente nella via crucis del Crisostomo. Dobbiamo dire che la monografia è ben riuscita. In qualche punto secondario si potrebbero fare delle riserve. Rileviamo l'inesattezza dell'affermazione (pag. 8) secondo la quale le « Lettere festive » dei vescovi d'Alessandria avevano per scopo quello di determinare il giorno della Pasqua e che furono essi vescovi che lo fecero per tutta la chiesa (Cfr. G. de JERPHANION, *La voix des monuments* pag. 308). Il cap. VIII su Teofilo interprete di Origene, ci sembra troppo sommario. L'autore non cita direttamente Origene ma lo fa sempre attraverso il Tixeront e il de Faye. Molto utile è l'indice completo delle citazioni di Teofilo elencate nell'Appendice.

I. ORTIZ DE URBINA, S. I.

Dr. theol. KLAUDIUS JÜSSEN, Privatdozent der Theologie zu Münster i. Westf., *Die dogmatischen Anschauungen des Hesychius von Jerusalem.* II Teil. *Die Lehre von der Sünde und Sündenvergebung.* Münster in W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung (VIII + 129 pag).

Es war gewiss eine sehr dankenswerte und für die Theologie und die Dogmengeschichte sehr nützliche Arbeit, die Schriften dieses ehemals im Orient sehr angesehenen, im Okzident jedoch bis in die letzten Zeiten wenig bekannten und wenig verwerteten Exegeten und Lehrers auf ihren theologischen Inhalt zu prüfen. Tatsächlich enthalten sie eine Reihe von kostbaren Zeugnissen für die hauptsächlichsten Dogmen der Kirche.

In diesem Band wird die Lehre des Hesychius von der Sünde und der Sündenvergebung untersucht. H. unterscheidet die schwere

und die lässliche Sünde, definiert klar die schwere Sünde als Verlust der übernatürlichen Gottverbundenheit und der Kindschaft Gottes (4; 27; 97); neben den Sünden der Tat erkennt er auch die Wort — und Gedankensünden (12), lehrt die Ewigkeit der Strafen für schwere Sünden (8), kennt neben der aktuellen auch die habituelle Sünde (5), spricht auch von « fremdem Sünden » (16). An vielen Stellen bezeugt H. die Lehre von der Erbsünde und ihren Folgen (18 ff.), unterscheidet sie auf klarste von der persönlichen Sünde (26) und betont, dass sie eine wirkliche Sünde ist, wenn auch Sünde eigener Art (28 ff.). Die Konkupiszenz, scheint er nicht als materiellen Wesensteil der Erbsünde betrachtet zu haben (29). Sehr bestimmt spricht er von der Übertragung der Erbsünde durch den Zeugungsakt, ohne aber die Ursache der Sünde in die diesen Akt begleitenden « motus carnales » zu legen (23 ff.) Sehr oft schreibt Hesychius von der Vergebung der Sünden, welche er im allgemeinen « dem Blute Christi » zuschreibt (31 ff.). Sie geschieht vor allem durch die Taufe, welche unbedingt notwendig ist. Durch die Taufe werden die Sünden absolut und vollständig getilgt, es ist eine wahre « condonatio » und es wird keine Genugtuung verlangt; und nicht bloss Vergebung der Sünden ist die Taufe, sondern auch eine Erneuerung der Seele (33 ff.). Aber ausser dem « Taufwasser » gibt es noch ein « Wasser der Busse » (41). H. spricht öfters vom « mysterium paenitentiae », das er von dem mysterium baptismi klar unterscheidet (42 ff.). Einer der Hauptunterchiede liegt darin, dass die Busse keine blosse « condonatio » ist, sondern persönliche Busswerke und Genugtuung verlangt (47 ff.). Der Exeget von Jerusalem ist Zeuge für die damals noch geübte öffentliche kirchliche Busse, kennt einen eigenen Stand der Büssenden, spricht aber nicht von den verschiedenen Klassen der Pönitenten (72 ff.). Der Gegenstand dieser Busse sind « die schweren Sünden der Tat », wenn auch nicht alle (97; 103); auch die « peccata capitalia » können durch Busse getilgt werden, es gibt überhaupt keine « peccata irremissibilia », ausser wenn der Sünder sich durch seine Hartnäckigkeit selber den Weg zur Busse verschliesst (66 ff.). Zum Wesen der Busse gehört nach Hesychius die Beicht der Sünden und zwar eine geheime und nicht bloss allgemeine, sondern besondere Beicht vor dem Priester. Von einem öffentlichen Bekenntnis spricht unser Exeget niemals, auch ist er kein Zeuge für die « confessio coram Deo solo »; und wenn er auch sagt, dass der Sünder seine Vergehen dem « wahren Priester » bekennen muss und an anderen Stellen Christus den wahren Priester nennt, so sind doch klare Texte, wo er die Notwendigkeit der Beicht vor dem Priester der Kirche ausdrüchlich betont und diesem die Absolutionsgewalt zuschreibt; also bekennt der Sünder nach H. seine Sünden dem wahren Priester Christus dadurch, dass er sie dem von Christus eingesetzten Priester der Kirche beichtet (51 ff.; 71). Die Aufgabe des Priesters besteht nicht bloss in der Auferlegung der Busse, sondern in der priesterlichen Losprechung und Rekonziliation, welche in Gebetsform geschieht (59 ff.; 111; 123). Die Absolution oder Rekon-

ziliation ist nicht ein blosses Für-rein-erklären, sondern der Priester lässt die Sünden wirklich nach als Organ und Stellvertner Christi, von welchem er die Gewalt dazu bekommen hat; zum Beweise dieser priesterlichen Gewalt beruft sich H. öfters auf die klassischen Stellen beim Mt. 18 und Io. 20 (54; 61 ff.; 175). Die « enthusiastische Theorie » eines Tertullians hat also in dem Jerusalemer Exegeten keinen Anhänger; wohl könnte man aber zugeben, dass er dieser Meinung etwa dadurch einen gewissen Vorschub leistet, dass er heim Priester zur Ausübung seines Amtes die persönliche Heiligkeit verlangt. Aber er sagt doch niemals ausdrücklich, dass die Absolution eines unwürdigen Priesters ungiltig sei und noch viel weniger, dass ein solcher Priester seinen priesterlichen Charakter verliere (116 ff.). Nach der Ansicht des Hesychius wird mit der Sünde immer auch die ganze Strafe nachgelassen (64; 123); er scheint auch schon die « reviviscentia meritorum » gekannt zu haben (65). H. ist auch Zeuge für die Gewissensrechenschaft und Seelenführung, auch von Seiten der Laien, ja selbst für die Laienbeicht; diese Leitung ist uber der von den Priestern ausgeübten Bussgewalt untergeordnet oder besser gesagt die kirchliche Busse gehört in den Rahmen einer allgemeinen, auch durch Laien auszuübenden Seelenleitung (99; 107 ff.; 112).

Nicht klar ist uns geblieben, was der Verfasser über die Ansicht des Hesychius von der sogenannten « paenitentia ecclesiastica privata » urteilt. An einige Steelen scheint er dafürzuhalten, dess H. diesselbe absolut ausschliesst (89, 91, 124), anderswo aber gibt er doch zu, dass der Ierusalemer Lehrer diese Art der Busse kannte und billigte (93). In der Frage der Wiederholbarkeit der kirchlichen Busse scheint H. selber schwankend gewesen zu sein (77 ff.).

Aus dieser kurzen Inhaltsangabe der Schrift ersieht man, wie viele bedeutende Zeugnisse bei Hesychius sich finden, namentlich für die Lehre von der Erbsünde und von der besonderen Privatbeicht vor dem Priester; es erhellt auch daraus, wie sich der Verfasser durch ihre Sammlung und Sichtung um die Theologie und die Dogmengeschichte verdient gemacht hat. Die gediegene, fleissige klar disponierte wissenschaftliche Arbeit, in welcher sich eine massvolle, voraussetzungslose Kritik mit voller Ehrfurcht der kirchlichen Tradition und Lehre paart, hätte noch gewonnen, wenn sich der Verfasser nicht mit den einfachen Hinweisen auf die Texte begnügt hätte, sondern, wenigstens bei wichtigeren Stellen, den ganzen Text unter dem Striche angeführt hätte.

T. Spáčil, S. I.

Dr. Iulij Hadžega, Жизнеописаніе св. I. Златоуста и разборъ его трудовъ (Descriptio vitae s. Ioannis Chrysostomi et analysis eius operum) Ужгородъ 1936 (186 pag.).

Auctor ex diversis fontibus et scriptoribus praecipua facta ex vita s. Ioannis Chrysostomi adducit, de conditionibus illius temporis, de

bibliographia chrysostomiana, de iconographia, lipsanologia necnon de cultu eius agit, quaestionem quoque de dependentia s. Doctoris ab aliis auctoribus tangit. Deinde magnam seriem textuum ex operibus Chrysostomi ad illustrandas veritates ab ipso propositas et praedicatas affert. Attamen quod quaestiones dogmaticas attinet, ex testimoniis allatis non habetur doctrinae s. Ioannis imago satis completa. Nullum fere ex numerosis textibus s. Doctoris primatum Petri affirmantibus adduci, auctor ipse inde excusat (67), quod de hac re in aliis suis operibus scripserat, ad quae lectorem remittit. Sed in aliis quoque quaestionibus aut plura testimonia adduci potuissent aut ea quae afferuntur accuratius examinari. Sic in doctrina de redemptione (81 ss.) melius exhibenda essent ea, quae s. Doctor in favorem theoriae, ut aiunt, redemptionis satisfactoriae scripsit. Similiter in quaestione de forma ss. Eucharistiae (110) uberior analysis testimoniorum, quibus a Chrysostomo verbis dominicis vis consecrativa tribuitur, desideratur, et in specie mentio facienda esset obiectionis quam theologi Orientis separati ex contextu citatae Hom. 1 De prodit. Iudae contra interpretationem catholicorum faciunt. Neque ulla oppositio esse videtur inter haec duo: consecrationem per verba Christi fieri et eam Spiritui sancto attribui, ut auctor (ib.) supponere videtur. Ex verbis s. Doctoris in Homil. in Annunt. B. Virginis (« ἡ ἀμόλυντος παρθένος ») et Hom. 17 in cap. 3 Genes. (« mulier foederis nescia ») immaculata conceptio Deiparae vix comprobari potest (101 ss.).

Ceterum auctor, ut videtur, in colligendis et proponendis testimoniis Chrysostomi potius hunc scopum sibi praefixit, ut concionatoribus amplam materiam rerum praedicandarum proponeret. Et re vera diligentissima haec collectio illis magnae utilitati esse poterit; quae utilitas forsitan adhuc maior esset et valor operis adhuc crevisset, si auctor in citandis testimoniis non solum opus, sed etiam partem eius (caput, numerum) indicasset et addidisset, ubi in editione operum Chrysostomi (v. gr. apud Migne) locus invenitur.

TH. SPÁČIL, S. I.

Theologia dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium, auctore MARTINO JUGIE. Tomus V, *De theologia dogmatica Nestorianorum et Monophysitarum.* — Parisiis 1935, Letouzey editores.

Hoc tandem volumine, quod theologiam Nestorianorum et Monophysitarum respicit, egregium opus P. Jugie felicem finem attigit. Labore haud facili opus fuit ad hunc universalem conspectum elaborandum, quandoquidem scripta erant conferenda quamplurima et in pluribus editionibus sparsa, neque unquam hucusque tentatum fuerat doctrinam theologicam scriptorum nestorianorum et monophysitarum in unum corpus contrahere. Ideo ergo sincera laude dignus est auctor,

qui utilem et perspicuum conspectum redegit. Qua est claritate praeditus, describit P. Jugie integram doctrinam theologicam nestorianorum et monophysitarum opportunis adhibitis divisionibus rerum, latinitate etiam perspicua et venusta.

Liber dividitur in duas partes fere aequales. Doctrina Nestorianorum sequenti dicendi ordini aptatur. Praecedunt quaestiones praeviae, nempe de origine et constitutione Ecclesiae nestorianae, ubi describuntur diversa nomina nestorianorum, eorum fontes revelationis, eorum praecipui scriptores ordine chronologico recensiti, bibliographia de nestorianis et ecclesiologia in eorum litteris. His in compendio adumbratis, narratur origo nestorianismi ubi de Diodoro Tarsensi, Theodoro Mopsuesteno et Nestorio copiosus sermo fit, brevior autem de eorum successoribus in schola antiochena. Nestorianorum doctrina comparatur cum theologia Cyrilli Alexandrini et Synodi Chalcedonensis, et eius evolutio usque ad nostrum tempus usurpatis maioris momenti scriptoribus depingitur. Deinde agitur de doctrina Nestorianorum circa Trinitatem, creationem elevationem et sanctificationem nostram, soteriologiam, mariologiam, hagiologiam, sacramenta, et tandem circa novissima. Tractatio de monophysismo eodem fere gressu procedit.

Laudi certe tribuendum est quod P. Jugie praecipuos locos adducat, secundarios auctores obiter citet, ea quae sunt prima principia maiore luce illustret, ita ut legenti facile negotium sit generalem conspectum prae oculis habere. Apponuntur indices tum doctorum qui citantur, tum collectionum et periodicorum tum denique rerum.

His sincero animo laudatis, liceat et aliqua pari sinceritate desiderare. Et primum quidem dolendum est auctorem investigationem suam ad solos fontes constrinxisse, qui in aliquam recentiorem linguam versi sunt: quo fit ut fructus studii sit necessario mancus et interdum dubius. Cum enim fontes praetermittuntur, periculum est ne falsam aut valde imperfectam imaginem doctrinae conficiamus. Sic, ut aliqua exempla afferam, omittuntur fragmenta Diodori edita a LAGARDE, *Anecdota syriaca,* quae ad doctrinam christologicam maioris momenti sunt quam cetera eiusdem auctoris a nobis cognita; non confertur integer commentarius Mopsuesteni in Ioannem, ignorantur hymni Narsetis ed. FELDMANN, *Syrische Wechsellieder von Narsai,* ne de aliis minoris momenti fontibus dicam, ut est ille tractatus P. Roz ab Ir. HAUSHERR S. I. editus, *Orient. Christ.*, XI (1928).

In usu editionum non semper securior via calcata est. Non adducitur SCHWARTZ vulgans plures epistolas Cyrilli (*Acta Ephesena*), neque LIETZMANN cum de Apollinari sermo est. Bibliographia est satis ieiuna. Curiosius inquisivi quid auctor de recentiori disputatione circa Nestorium et praesertim quid de opinione clarorum Junglas, Fendt et I. Rucker iudicaret: sed nullum de eis verbum inveni. His accedit, iudicium, quod generatim valde securum est, interdum non indagare fundamenta philosophica quae menti nestorianorum et monophysitarum subiacent. In hoc sensu excellit memoratus I. RUCKER, *Das Dogma von der Persönlichkeit Christi und das Problem der Häresie des Nestorius,* Oxenbronn 1934, qui sagacem analysim doctrinae nestorianae

instituit, quam tamen neque recte intelligit nec perspicue exponit: obvolutus enim obscuritatibus « Libri Heraclidis » non videtur animadvertere id quod recte P. Jugie notat, nimirum Nestorium in quaestione de communicatione idiomatum concreta et abstracta indistincte usurpare, unde eius confusiones. Tandem hoc corrigi posset: secunda, non prima, epistola Cyrilli ad Nestorium (p. 372) a Concilio Ephesino sollemniter sancita est. Theoria dormitionis animae cum corpore (p. 219) nota est Aphrahati saeculo IV. Cur ad initium Trisagii illustrandum non adducitur testimonium antiquum Nestorii in « Libro Heraclidis » ?

Haec, quae recensuimus, imperfectionem operis arguunt, quam ipse auctor in praefatione modeste praevidet quaeque primo tentamini quadantenus necessario connexa est. Verum haec prima synthesis ab omnibus theologis magno plausu recipietur, quippe quae inexplorato campo theologiae Syrorum novum lumen admovet.

I. Ortiz de Urbina, S. I.

Traités religieux, philosophiques et moraux, extraits des œuvres d'Isaac de Ninive (VIIe siècle) par Ibn as-Salt (IXe siècle). Texte arabe publié pour la première fois, avec corrections et annotations, et suivi d'une traduction française et d'une table des matières, par le R. P. Paul Sbath, prêtre syrien d'Alep, membre de l'Institut d'Egypte et de plusieurs autres sociétés savantes. — Le Caire 1934.

Le nom du R. P. Paul Sbath est universellement connu des arabisants et de tous ceux qui s'intéressent à l'Orient chrétien. Les quelques 1500 manuscrits qu'il a recueillis et dont il nous a donné le catalogue en trois volumes lui assurent une place de choix dans le souvenir reconnaissant de nombreuses générations d'érudits. Il ne laisse pas du reste dormir ces trésors; mais s'emploie activement à les publier. L'édition que nous avons sous la main est une nouvelle preuve de sa science aussi bien du français que de l'arabe. Elle intéresse spécialement l'histoire des doctrines ascétiques. Les éloges que nous y lisons d'Isaac de Ninive nous donnent une idée de l'influence exercée par cet auteur auquel la disparition progressive de la langue syriaque n'a pas été fatale comme on aurait pu le penser. Il semble qu'à la fin du neuvième siècle les œuvres d'Isaac ne fussent pas encore traduites en arabe, puisque Ibn as-Salt fait ses extraits sur la demande d'un moine qui « n'a qu'une faible connaissance de la langue syriaque ». Ce point d'histoire littéraire est à retenir. Il faudrait cependant qu'il eût existé une traduction antérieure à celle d'Abdallah ibn al Fadl (dixième siècle, d'après J. B. Chabot, *De Sancti Isaaci Ninivitae vita, scriptis et doctrina,* p. 57; onzième d'après G. Graf, *Die Christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit,* Freiburg 1905, p. 68)

s'il était vrai, comme dit A. Baumstark (*Geschichte der Syrischen Literatur,* p. 225) que la version grecque faite par Patricios et Abramios de Saint-Sabas, provient d'une recension arabe. Car l'œuvre des deux moines sabaïtes se rencontre en manuscrit dès le neuvième siècle (Chabot, *loc. cit.,* p. 61). Une confrontation des textes syriaque et grec semble exclure l'idée d'un intermédiaire, tant ils sont voisins l'un de l'autre. J. B. Chabot fait au contraire dériver l'arabe du grec, et l'indication d'Ibn as-Salt appuie cette opinion. Une autre considération augmente encore l'importance de cette publication: nous ne possédons qu'une partie des écrits du Ninivite dans le volume du P. Bedjan. Ibn as-Salt avait certainement à sa disposition d'autres « Lettres » encore. Sa compilation complète donc notre connaissance des enseignements d'Isaac. Le P. Sbath a fait œuvre d'éditeur et de traducteur, laissant à d'autres le soin d'identifier les « extraits » dans l'original syriaque. Ce n'est pas chose facile. « La traduction littérale de ces maximes serait de longue haleine et peu intelligible, dit Ibn as-Salt, tandis qu'un style concis, avec la précision et la justesse des mots, fait plus d'impression dans l'esprit des hommes adonnés à la culture des lettres. J'ai donc choisi pour la traduction de ces maximes des phrases concises et des expressions présentant un sens complet ». Autrement dit, nous n'avons pas les phrases même d'Isaac, mais ses pensées exprimées dans le style de l'abréviateur, le plus souvent en des aphorismes très concis. L'éditeur a eu soin de les distinguer par des numéros, de 1 à 350. La présentation typographique est un modèle de clarté, et la table alphabétique des matières facilite encore l'usage du volume. Quant à la traduction française, inutile de dire qu'elle mérite toute confiance. Il faut remarquer seulement que le P. Sbath a voulu faire œuvre d'édification plutôt que de rigueur philologique. On pourrait lui appliquer ce qu'il dit d'Ibn as-Salt: « sa langue excelle par la justesse de l'expression et la pureté du style, ce qui démontre ...qu'il possède à fond la langue *française...* ». Le philologue, lui, n'a qu'à savoir lui-même l'arabe, s'il veut faire œuvre de critique. Si par exemple, il est choqué par la sentence n. 282: « Si tu te préoccupes de mettre en ordre ta cellule, tu chasseras les mauvaises pensées, et le Tentateur et son armée n'oseront pas s'approcher de toi »; (voilà le balayeur méticuleux en passe d'être canonisé!), il recourra au texte arabe, et il retrouvera que le mot تدبير est susceptible d'une autre interprétation: il répond au syriaque ܕܘܒܪܐ, équivalent du grec πολιτεία et le sens de l'axiome paraîtra de la sorte moins original: « Si tu t'appliques au règlement de ta cellule (= à mener une vraie vie de celliote), tu chasseras de toi les (mauvaises) pensées, l'ennemi ne trouvera pas moyen de troubler ton cœur, et ses troupes ne pourront pas approcher de toi ». Cet exemple nous amène à formuler une loi qui vaut pour toutes les traductions: quoique fasse le traducteur, si les deux langues sur lesquelles il opère sont voisines, le vocabulaire de sa version se ressentira de l'original. Un livre français traduit en italien gardera dans le choix des mots la trace de sa première rédaction, et de même un document syriaque traduit en arabe. Quand

donc on se trouve en présence de termes à sens multiples (et ils sont légions), et que leur signification habituelle aboutit à une pensée plus ou moins insolite, il faut voir si quelque mot syriaque voisin ne donnerait pas une maxime parfaitement classique. Ainsi il est très certain que العبادة signifie adoration. Mais en nous obstinant à l'entendre toujours dans cette acception, nous arrivons à écrire: « Le commencement de l'adoration est la réflexion et la méditation » (n. 30); « Le commencement de l'adoration consiste à supporter la solitude avec patience » (n. 40); « La parfaite adoration consiste dans un dévouement sincère » (n. 288); « La première adoration est l'humilité, puis la charité et ensuite la chasteté... » (n. 294). Tout cela est assez extraordinaire. Quand Ibn as-Salt veut parler de l'adoration, il a un autre terme: السجود n. 327. Je crois donc qu'il faut rendre العبادة par « service », « pratique », comme le syriaque ܦܘܠܚܢܐ ou ܡܕܒܪܢܘܬܐ correspondant à πρᾶξις (Cf. Isaac, dans Bedjan p. 15 ou 571). Si le P. Sbath avait voulu travailler pour les érudits, il aurait certainement signalé en note ces possibilités d'interprétation diverse. Relevons enfin un détail historique intéressant: Isaac de Ninive n'a pas trouvé que des admirateurs; au n. 74, p. 54, 109, nous apprenons qu'un certain Daniel a écrit contre lui. Quel est ce Daniel? Le P. Sbath dans son index des noms propres le qualifie d'évêque, sans nous dire sur quoi se fonde ce qualificatif. Quoi qu'il en soit, il y a eu des discussions sur l'utilité des écrits d'Isaac. Mais le docteur nestorien sortit victorieux de la contestation. Le métropolitain Yohanna Ben Barsi, au rapport d'Ibn as-Salt, tranche ainsi le débat: « Mar Isaac parle la langue du ciel, et Daniel celle de la terre » (n. 74). Mais il ajoute: « La doctrine d'Isaac ne convient qu'à l'élite des moines et aux hommes qui vivent dans la solitude de leur cellule et qui s'adonnent à la prière... ». Aussi, lisons-nous un peu plus haut (n. 73): les moines « ont décidé à l'unanimité d'interdire la lecture de ses livres aux personnes incapables de les comprendre. Cette décision est raisonnable, car la manière de traiter l'élite des hommes ne convient pas au vulgaire... ». Ces détails ne manquent pas d'importance pour l'histoire de la mystique chez les nestoriens.

I. Hausherr, S. I.

José Madoz S. I., maestro agregado a la facultad de teología de la Universidad Gregoriana de Roma, profesor de teología fondamental en el Colegio Máximo de la Compañía de Jesús, Marneffe, *El Concepto de la Tradición en S. Vincente de Lerins* (*Analecta Gregoriana,* Vol. V). — Romae 1933, Apud Aedes Pont. Universitatis Gregorianae (213 pag.).

Grande è già la letteratura intorno al famoso Commonitorio di s. Vincenzo Lerinese, e particolarmente intorno al suo celebre « Canone » della vera fede. Tuttavia è con ragione che l'autore può affermare non

esser superfluo il suo lavoro (91); anzi esso è un prezioso contributo alla scienza patrologica e teologica, essendochè M. ha messo in una migliore luce parecchi punti della questione sì agitata e con argomenti in parte nuovi proposto una spiegazione del « Canone », che di tutte pare esser la più probabile.

Determinare il senso e la portata del « Canone » è il principale scopo della scientifica indagazione di M. (31); vengono però trattati od almeno toccati quasi tutti i problemi storici e teologici coerenti col Commonitorio. Così si parla p. es. della cronologia e le circostanze della vita di Vincenzo (40 ss.), del titolo originale, dello scopo, del carattere, del tempo della composizione del Commonitorio (46 ss.), vien esaminata la questione del preteso furto del secondo Commonitorio (49 ss.), spiegata la dottrina del Lerinese intorno alla relazione della s. Scrittura alla tradizione (92 ss.), del magistero ecclesiastico (165 ss.), della successione apostolica (167 ss.), dell'autorità della sede romana (172 ss.).

Ma il centro dell'opera è costituito da una minuziosa analisi e da un accurato esame del « Canone ». Il metodo dell'autore è per la maggior parte quello dell'analisi lessicografica (91). In questa maniera M., analizzando i principali termini del Commonitorio e del Canone (religio, dogma, sensus, sententia, intelligere, intelligentia etc.) ed esaminando il loro uso nei singoli luoghi del trattato del Lerinese, può non soltanto confermare e meglio illustrare l'opinione oggidì già comune del numero, la significazione e il senso disgiuntivo delle singole note del « Canone » (99 ss.), ma anzitutto trovare un nuovo e valido argomento per la sua tesi del carattere assolutamente esclusivo della « regula fidei » vincenziana (111 ss.).

Infatti M. sostiene, che il termine « creditum est » nel canone Lerinese bisogna prenderlo nel senso della fede esplicita (109 ss.) e che conseguentemente a ciò il « Canone » si deve interpretare nel senso strettamente esclusivo. La vera spiegazione della « regula fidei » sarebbe dunque: Id tantum teneamus quod vel ubique vel semper vel saltem ab omnibus iam fide manifesta creditum est (112). I principali argomenti di questa sentenza sono: altrimenti il consenso dell'antichità non sarebbe una norma perspicua, quale in esso precisamente vede Vincenzo (110), ciò confermano gli esempi addotti dal s. Padre della storia ecclesiastica (ibid.), similmente la particola « praeter » sì frequentemente adoperata da lui nella spiegazione del suo « Canone » (114 ss.), ma particolarmente, come si è detto, l'analisi lessicografica dei principali termini del Commonitorio e del « Canone » (121 ss.).

La difficoltà che nasce da una tale spiegazione della « regula fidei » per la dottrina di Vincenzo sul progresso dogmatico è innegabile e vien riconosciuta dall'autore stesso (133). Secondo essa infatti il « Canone » escluderebbe ogni reale e vera evoluzione del dogma, mentre Vincenzo stesso nella seconda parte del suo Commonitorio sembra affermare un vero progresso della dottrina rivelata dall'implicito all'esplicito; tale almeno è stata finora la sentenza comune dei teologi cattolici, sentenza che, come pare, accetta anche il concilio

Vaticano (Sess. III, cap. 4). M. sostiene al contrario che Vincenzo negava una vera evoluzione dogmatica e ciò prova precisamente dalla dottrina del Commonitorio intorno alla regola della vera fede e dallo scopo del Commonitorio. Infatti l'idea principale di Vincenzo in tutto il suo opuscolo è, che la norma della fede vien costituita dal deposito della fede esplicita (113), il suo scopo soggettivo e personale (benchè espressamente da lui non indicato) è oppugnare s. Agostino, il quale precisamente invocava la dottrina dell'evoluzione dogmatica contro l'obiezione principale dei semipelagiani, che cioè l'affermazione della necessità della grazia ad initium boni operis non viene insegnata esplicitamente dalle fonti della rivelazione (116 ss.). Altrimenti bisognerebbe ammettere nel Commonitorio una contradizione (131). E' vero che le parole di Vincenzo alla fine del Commonitorio nel loro senso ovvio suggeriscono piuttosto l'idea di un vero e reale progresso dogmatico, e così infatti esse dovrebbero spiegarsi, se fossero scritte da un teologo odierno, ovvero se si staccano dal loro contesto. Ma bisogna considerarle nella luce di tutta la dottrina di Vincenzo, bisogna inoltre distinguere le affermazioni del s. Padre stesso e le conclusioni che se ne possono dedurre (120 ss., 129 ss.). In ogni interpretazione la critica esige che l'obiezione si interpreti dalla tesi, non la tesi dall'obiezione (112). Tuttavia appare evidente dalle parole di Vincenzo e ancora più dai paragoni adoperati (il crescere della pianta, lo sviluppo del fanciullo), che abbia ammesso qualche progresso nella dottrina rivelata, ma esso si limita, al suo parere, ad una più esatta espressione verbale del dogma, ad una migliore cognizione soggettiva e ad un più grande fervore nella professione della verità, e non è una evoluzione oggettiva (118 ss., 125 ss., 131 ss.).

M. stesso osserva, che la sua interpretazione forse non soddisfarà tutti (131). E' chiaro che secondo essa Vincenzo non potrà più così facilmente esser invocato come testimone della dottrina cattolica sull'evoluzione dommatica e che la risposta all'obiezione fatta contro di essa da taluni avversari (come sono p. es. alcuni orientali dissidenti) precisamente dal « Canone » lerinese, diventa più difficile.

Ma prima di tutto ci pare, che l'opinione che interpreta Vincenzo come propugnatore del reale progresso dommatico e che perciò spiega il suo « Canone » nel senso non perfettamente esclusivo, resta, anche dopo le indagazioni dell'autore, ancora probabile. Perchè se è vero che il senso ovvio del « Canone » costituisce una difficoltà innegabile contro la dottrina sul progresso reale dei dogmi, come con ragione afferma M., è non meno vero, che viceversa il senso ovvio delle parole finali di Vincenzo sul progresso fa una difficoltà per la interpretazione del « Canone » nel senso strettamente esclusivo. Che le parole di Vincenzo, nel loro senso ovvio, significhino una vera evoluzione reale, vien comunemente concesso; anzi i paragoni da lui addotti (fanciullo, pianta) suggeriscono piuttosto l'idea di una evoluzione trasformistica. Il principio che bisogna interpretare l'obiezione per la tesi, e non viceversa, è, generalmente parlando, giusto; ma accade anche talvolta che un autore essendo messo alle strette con qualche

obiezione limita quasi involontariamente la portata della tesi difesa. E questo si può tanto più facilmente ammettere in Vincenzo, in quanto egli, malgrado i grandi pregi della sua opera, meritamente sottolineati dall'autore (135, 163, 190 ss.), talvolta viene trasportato dal suo zelo polemico e dalla sua retorica a incoerenze e manifeste esagerazioni. Per noi cattolici viene in considerazione ancora il concilio Vaticano, il quale, come si è detto, sembra intendere le parole di Vincenzo nel senso di una evoluzione reale.

Ma affermando che l'opinione contraria alla interpretazione proposta da M. ritiene ancora la sua probabilità, non intendiamo negare, che la sua sentenza, se non del tutto certa, sia molto più probabile. Ma anche ammessa questa, si può rispondere alla sopra accennata obbiezione in una maniera soddisfacente. L'odierna storia dei dogmi ha infatti sufficientemente dimostrato, e l'autore l'accentua parecchie volte, che Vincenzo col suo esagerato esclusivismo, con la sua inclinazione verso il semipelagianismo, e la forte tendenza polemica contro l'agostinianesimo non può esser considerato come testimone della tradizione divina (166 ss., 190 ss.). E, cosa strana, malgrado questo, egli tuttavia indirettamente e quasi involontariamente fa fede della vera dottrina sul progresso; perchè dovendo rispondere all'obiezione contro la sua « regula fidei », che cioè essa escluderebbe l'evoluzione della rivelazione, si serve delle medesime parole, che adoperavano i difensori della vera dottrina sul progresso e tra esse lo stesso suo avversario Agostino.

L'elucubrazione di M. è un solido lavoro scientifico di una rara chiarezza e ponderatezza. Una sola cosa ci ha meravigliato un poco, cioè che l'autore annovera anche Wyclef fra « i grandi scolastici » (55); si tratterebbe forse di un « lapsus calami »?

TH. SPÁČIL, S. I.

Islamica.

Die Streitschrift des Ġazālī gegen die Ibahija, im persischer Text herausgegeben und übersetzt von OTTO PRETZL. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung. Jahrgang 1933. Heft. 7. München 1933, 8°, 52, 28 pp.

Giustamente il Prof. Pretzl chiama questo opuscolo di Gazzali « un prezioso elemento per la storia delle idee in quel periodo ed un documento sull'evoluzione spirituale di un uomo, che la posterità ha chiamato il secondo Profeta dell'Islam ». Il ms. adoperato per l'edizione e traduzione è un *unico* e fa parte del cod. 5426 della Biblioteca Fatih a Constantinopoli.

L'interesse dell'edizione vien accresciuto da uno studio breve ma denso dell'antinomismo che esistette sempre nell'Islam tra il sufismo e l'ortodossia. Secondo P. la radice dell'antinomismo si deve cercare in fondamenti dogmatico-etici ed in fatti storici.

Presupposti dogmatici: 1) Il *tawḥīd* (unificazione, monoteismo) si sviluppa in un senso, forse ancora più islamico che ellenistico, fino a privare Iddio dei suoi attributi. I *ṣūfīs* trasformano il *tawḥīd* in unione mistica con la divinità. Dal monoteismo si passa al monismo panteistico. Fuori di Dio vien negata la realtà delle azioni umane. L'idea di responsabilità e peccato svanisce. Il servizio di Dio diventa amicizia, che esclude gli obblighi. Secondo i *qarmaṭi* l'osservanza della legge è un'opera di supererogazione.

2) Conoscenza intuitiva di Dio. I *ṣūfīs* la consigliano e la pretendono. Quindi lo spirito prende un sopravvento eccessivo con pericolo di trascurare i doveri esteriori.

3) Verità doppia e relativa, effetto della smisurata preponderanza data alla rivelazione. Disprezzo della scienza.

4) Superiorità dei mistici sui Profeti.

5) Concetto sbagliato della predestinazione, che rende inutile la cooperazione dell'uomo. Questo punto è trattato più estensamente nell'opuscolo in questione.

Presupposti etici: Riguardo all'uso dei beni della terra l'Islam sta per l'aurea mediocrità. Ma presto vien introdotta col sufismo la povertà volontaria, che spesso degenera in negligenza ed infingardaggine. — Il pretesto di disinteresse e di fuga dell'ipocrisia induce ad una vita tutt'altro che edificante. — I vantaggi materiali e la stima del popolo muovono a seguire il sufismo senza vocazione interiore. — Il *samāʿ* (audizione), atto di culto in cui si sfruttava il fascino della voce umana per eccitare l'amore di Dio, potè bene venire adoperato a scopi meno nobili. Gazzali pensa, non senza ragione, che anche questo fosse uno stimolo di vocazione. Inoltre è un fatto storicamente provato la pratica di donne che si consegnavano ai monaci per godere della loro benedizione.

Ad ogni modo, pensa il P., non sembra che l'origine del libertinaggio abbia da cercarsi in motivi teorici, ma bensì in fatti storici.

Non vi è dubbio che l'antinomismo dei *ṣūfīs* deve la più efficace spinta alla compagna *šīʿita* in favore della libertà di condotta, denominata *ibāḥīya*, la quale risale in ultimo termine all'epoca preislamica e sta in rapporto col Mazdakismo, Zervanismo ed il movimento comunistico-sociale dei *qarmaṭi* (s. III dell'egira).

L'opuscolo è indirizzato specialmente contro i *ṣūfīs*. Fu composto a Nisabur verso il 499 dell'egira.

Riguardo alla natura stessa dell'opera il P. osserva il carattere mistico-sacramentale che Gazzali attribuisce alle prescrizioni rituali; mette in rilievo la speculazione intorno alla predestinazione, che spiega l'*iktisāb* come una cooperazione con la grazia divina, e l'attaccamento di Gazzali alla parola di Dio e agli esempi del Profeta come ultime norme intangibili.

Segue la descrizione del ms. — L'editore ne conserva l'ortografia (assenza quasi assoluta di lettere persiane, uso del ḏāl invece del dāl quando si tratta di una consonante *sonora*).

L'apparato critico, discreto, porta alcune congetture assai ben fondate; la versione è chiara e precisa, l'edizione accurata.

Il contenuto dell'opuscolo stesso si può esprimere in poche parole. Difficoltà di convertire questi libertini: essi rigettano i rimedi, quali sono la scienza, l'argomentazione, il pentimento e ipocritamente sfuggono la critica. Ci sono due sorti di libertini, gli uni fuorviati dal cattivo esempio, gli altri da parecchi errori. Ai primi bisogna anche proporre buoni esempi. Contro i secondi valgono gli argomenti. Ci stanno otto errori, per es.: « Iddio non ha bisogno dei nostri servizi », « Iddio è infinitamente misericordioso », « tutto è fatalmente preordinato da Dio » ecc. — Nelle risposte di Gazzali appare il suo notissimo stile: ragionamento chiaro e sottile, osservazione psicologica, buon senso, forza d'espressione.

E. LATOR, S. I.

RUDI PARET, *Zur Frauenfrage in der arabisch-islamischen Welt.* Veröffentlichungen des Orientalischen Seminars der Universität Tübingen. Herausgeber: E. LITTMANN, J. W. HAUER. — Verlag von W. Kohlhammer in Stuttgart. 8°, 70 pp., 1934.

Il Sig. Paret tratta in questo fascicolo un problema di specialissimo interesse oggidì nei popoli islamici: l'emancipazione della donna. Nonostante la sua giusta osservazione, che cioè gli scritti pro e contro l'emancipazione non ci possono dare un'idea sicura sull'indirizzo che prenderà il problema nell'avvenire, pure il suo studio basato su parecchi di codesti scritti ci da uno sguardo assai ampio ed interessante sulla questione. L'A. intende offrire un cospetto generale dello stato attuale della donna e della campagna femminista in Oriente, cioè nell'Islam. A questo scopo si propone di studiare gli scritti programmatici sulla questione. Annovera i precipui tentativi di mettere siffatti scritti alla portata degli europei: rapporti del Massignon, versioni di Kratschkowsky e Rescher, sopra tutto quella pubblicata da quest'ultimo dell'opera « standard » del movimento femminista « Taḥrīr al-mar'a » di Qāsim Amīn. Questo non basta, giacchè nei suddetti lavori si adopera una letteratura anteriore alla guerra. D'allora in poi si è iniziata oppure intensificata l'evoluzione sociale e politica dell'Islam. Quindi occorre riprendere il lavoro sulla base di nuove pubblicazioni [1].

[1] Ecco i titoli delle due opere « pro emancipazione » e delle tre altre, scritte in parte come risposta alle prime:

Naẓīra Zainaddīn: As-sufūr wal-ḥiǧāb (Velo e « non velo »)... Beirut 1346/1928. IV, XIV, 420 pp.

Siccome non è possibile fare una versione integra di tutte queste opere, il Paret si limita a mettere in rilievo nella sua prima parte i tratti generali del metodo di ciascuna di esse, lasciando per la seconda l'esposizione dei pareri degli autori riguardo ai diversi temi: Matrimonio, posizione diversa dei due coniugi, velo e reclusione della donna, scelta di coniuge, matrimoni nell'infanzia, poligamia, le mogli del profeta, ripudio e divorzio. Vi aggiunge un breve ma interessante appendice sulle organizzazioni e riforme legislative in favore della donna.

Considerato il carattere dell'opera che ci occupa, non possiamo seguire l'autore in tutti i suoi passi. Non è un'opera sintetica, il che avrebbe richiesto lo studio di un maggiore numero di scritti e nello stesso tempo un esame più dettagliato dello stato attuale della donna nei diversi paesi dell'Islam, compito che sarebbe stato assai difficile. Il lavoro dell'A. consiste quasi esclusivamente in un ampio resoconto a profitto degli occidentali. E' da lodarsi l'oggettiva imparzialità con cui egli ha assolto il suo compito. All'inizio di ogni tema particolare espone chiaramente e brevemente lo stato della questione, sia per ciò che si riferisce al fatto stesso, per es. la scelta della moglie, sia per ciò che si riferisce alla legislazione islamica sulla materia.

I passi dei diversi libri esaminati sono sommamente interessanti e ci fanno capire assai bene la mente degli autori. L'impressione generale che ha il lettore — come era da sperarsi — è che gli « emancipazionisti » guardano più lo spirito che la lettera del Corano, le cui prescrizioni sfavorevoli per la donna le considerano come concessioni alla rudezza dell'uomo, specie subito dopo l'islamizzazione degli arabi, ma che pian piano si debbono adattare ai diversi gradi di coltura ed ai bisogni della società, d'accordo precisamente con lo spirito dell'Islam.

I difensori della tesi contraria si attaccano accanitamente allo « statu quo », pure riconoscendo che non sempre si possa armonizzare con la legge islamica, per es. riguardo all'uso del velo, ma cercano di legittimare la situazione con ragioni psicologiche e sociali. A questi discorsi ogni tanto intercalano delle considerazioni assai suggestive, per esempio quando espongono il fatto e la spiegazione della famosa poligamia mussulmana. La loro conclusione per lo più è che la situazione *normale* della donna nell'Islam è più vantaggiosa di quella dei paesi di Occidente. A questo riguardo ci limiteremo con il Paret ad una leggera manifestazione di scetticismo.

E. Lator, S. I.

At-Ṭāhir al-Ḥaddād: Imra'atunā fiš-šarī'a wal-muġtama' (La nostra donna nella legge religiosa e nella società). Tunis, 1348/1930, 143 pp.

Aš šaikh Muṣṭafā al-Ghalāyīni: Naẓarāt fī kitāb as-sufūr wal-ḥiġiāb al-mansūb ilal-ānisa Nažīra Zainaddīn (Osservazioni sul libro « Velo e non velo », attribuito alla Signorina Nazira Zainaddin. Beirut 1346/1928, 196 pp.

Aš-šajkh Sīdī Muḥammad aṣ-Ṣālih ibn (Aḥmad ibn) Murād: Al-ḥidād 'alā imra'at al-Ḥaddād (Pianto sulla donna di Haddad). Tunis 1931, 238 pp.

As-saiyid Muḥammad Rašīd Riḍā: Nidā' lil-ġins al-laṭīf (Appello al sesso debole). Cairo 1351/1932. IV, 124 pp.

Dei titoli più diffusi abbiamo riferito solo le prime parole.

A. Mez, *El Renacimiento del Islam*. Traducción del alemán por Salvador Vila. En 4, viii + 643 páginas, 30 ptas. en España; en el Extranjero, certificado, 33 ptas.

In questo imponente volume il Sig. Vila ci offre, tradotta in uno spagnuolo piano e sobrio, l'opera postuma dell'insigne islamologo A. Mez. Opera ben nota e apprezzata in questo campo, notevole, come osserva il traduttore e già fu rilevato dai critici riguardo all'edizione tedesca, per la sua straordinaria informazione, frutto di una ricerca scrupolosa e paziente. Non è una sintesi dell'evoluzione storica dell'Islam, ma una esposizione oggettiva e precisa dei fatti avvenuti nel secolo IX, III dell'era islamica. Ciononostante — già lo faceva notare il Reckendorf nell'edizione dell'opera tedesca — in varii passi fa capolino l'idea cara all'autore, che dà il titolo all'opera, di una rinascita, nel secolo IX, degli elementi preislamici, greci ed arabi, latenti nell'Islam.

Al Sig. Vila siamo riconoscenti di avere rimediato ad alcune deficenze dell'originale tedesco. Specie le citazioni, fatte dall'autore con una certa irregolarità, ed alle volte incomplete. Il traduttore ha sfruttato gli elementi sparsi qua e là nell'opera del Mez, e ne ha apportati altri, rendendo così le citazioni più esatte, per l'utilità anche degli specialisti. Dato l'immenso cumulo di citazioni, il V. ha adoperato un sistema di sigle, con cui diventa presto familiare il lettore. Ha anche rimediato alla povertà dell'indice. Invece di uno, ne ha fatti quattro: delle materie, dei nomi dei luoghi e delle persone, e dei termini orientali.

E' chiaro che questo lavoro di perfezionamento si sarebbe ancora potuto condurre più oltre. Pure è sempre degno di ogni elogio il Sig. Vila per averci reso più facile l'uso di questo arsenale di notizie.

E. Lator, S. I.

Slavica.

Pierre David. *Les sources de l'histoire de Pologne à l'époque des Piasts (963-1386)*. Paris, Les Belles Lettres, 1934. In-12, xxvi-301 p.

Le nom de l'abbé David est connu comme celui d'un profond connaisseur de l'histoire Polonaise; son ouvrage sur les sources historiques de la Pologne au temps des Piasts attirera donc l'attention de tous ceux qui s'intéressent à l'histoire polonaise. Après avoir lu

ce livre lumineux on ne peut que l'accueillir favorablement. La minutieuse critique de l'abbé David de la matière qu'il traite a vraiment comblé une lacune en donnant une juste appréciation des plus anciennes sources de l'histoire polonaise, telles que les annales, les chroniques et les vies des saints.

Le volume de l'abbé David, qu'on pourrait appeler l'inventaire de toutes les sources de l'histoire polonaise pendant la période des Piasts, est divisé en cinq chapitres. Le premier (p. 1-38) traite des annales, le second (p. 39-89) est dédié aux chroniques, le troisième (p. 91-174) parle des vies des saints, le quatrième (p. 175-222) examine les sources qui ont trait à l'histoire des évêchés et des abbayes et le cinquième donne un aperçu des épitaphes, inscriptions et poèmes historiques. A la fin de l'ouvrage est ajouté un appendice, où l'on trouve des données sur la relation d'Ibrahim ibn Yaqoub, sur Martin d'Opawa et Jean Dlugosz, sur les chroniques alléguées par B. Paprocki et enfin sur les fausses chroniques de Dyamentowski.

L'auteur divise avec raison les annales en deux groupes: *les annales originales* ou du chapitre de Cracovie, dont le commencement ne remonte pas avant l'année 1045 et *les annales compilées* qui ne sont pas antérieures à la fin du XIII[e] siècle. Ces dernières dérivent d'une combinaison des annales du chapitre de Cracovie avec un recueil cistercien et un recueil franciscain. Leurs données ont souvent besoin d'un rigoureux contrôle.

Le chapitre consacré aux chroniques commence par la chronique de « Gallus anonymus ». L'auteur prouve qu'on affublait à tort l'anonymus du nom de « Martin » et qu'en réalité il était sans doute un *grammaticus* français, qu'on voudrait reconnaître dans Pierre le poitevin, venu en Hongrie à la suite de l'abbé Odilon de Saint Gilles en 1091.

On pourrait ajouter à l'appréciation de la chronique que Gallus, en décrivant les événements recourrait parfois trop aux exemples analogues de l'antiquité. Ainsi la description de l'insurrection des esclaves en Pologne à la mort de Mieszka II ressemble trop à l'insurrection des esclaves scythes, décrite par Hérodote. De même les inexactitudes tendancieuses sur les relations avec la Russie d'alors, démontre positivement qu'il ne recevait pas directement ses données, ou qu'il était mal informé. Il est vrai que l'original de la chronique est perdu et l'on ne possède aujourd'hui que des copies assez tardives, dont la plus ancienne remonte au plus tôt à l'an 1340.

Après la chronique de Gallus vient celle du Maître Vincent (Magister Vincentius) plus connue depuis le XV[e] siècle sous le nom de Kadlubek. C'est la chronique qui eût sans contredit la plus grande influence sur le développement du patriotisme polonais et qui a préparé non seulement le rétablissement de la monarchie, mais aussi la reconstitution de la Pologne. Ensuite vient la chronique de Basko (Goslas Basko, Godyslaw Paszko) et quelques autres de moindre importance.

L'étude de l'abbé David sur l'auteur de chacune d'elles, sur l'époque de leur composition et sur les relations qui existent entre les différents textes, est essentielle, vu que les textes originaux ont disparu et que la quantité de copies, parvenues jusqu'à nous ont passé toutes par des remaniements. Dans l'analyse des Vies de Saints, nous avons une base dorénavant plus solide de cette branche des sources historiques.

Enfin dans le dernier chapitre l'auteur rédige un inventaire des catalogues épiscopaux et abbatiaux, des calendriers annotés, des obituaires, des inventaires de la propriété ecclésiastique, des chroniques claustrales et des cartulaires. Il contient un grand nombre de notices sur des sources inédites. C'est une première ébauche et l'abbé David convient lui-même, qu'il n'ose se flatter qu'elle soit complète. Tout de même cet inventaire sera d'une grande utilité pour tous ceux qui s'occupent de l'histoire religieuse de la Pologne médiévale.

N. DE BAUMGARTEN.

ANTONI STARODWORSKI, *Tragedja Cerkwi Pravosławnej w Z.S.R.R.* Wydawnictwo Instytuta naukowego badania Komunizma. — Warszawa 1934, 16°, 181 Seiten.

Das russische Riesenreich und sein Geschehen bleibt auch heute noch, vielleicht heute wiederum mehr als sonst im Vordergrund unseres Interesses. Die Ereignisse auf russischem Boden reichen in ihrer Bedeutung weit über die Sowjetgrenzen hinaus; denn die bolschewistischen Methoden und Kampfweisen sollten ja die Kampfweisen der ganzen Welt werden. Daraus erkennt man leicht den Wert und die Notwendigkeit dieses Buches und überhaupt die Tätigkeit eines Institutes für wissenschaftliche Erforschung des Kommunismus.

In 12 Kapiteln ziehen vor den Augen des Lesers wie in einem Film die schweren Schicksale der getrennten russischen Kirche vorüber: die Lage vor der Revolution, die Aufrichtung des Patriarchats in den ersten Monaten des bürgerlichen Umsturzes 1917, der Kampf zwischen Patriarchat und Sowjetmacht, die Spaltungen innerhalb der orthodoxen Kirche selbst, die antireligiöse Propaganda und die antikirchliche Gesetzgebung, die unaufhörliche Einmischung der Staatspolizei in die kirchlichen Angelegenheiten, nach einer kurzen Atempause eine weitere Zersetzung der kirchlichen Organisation seit 1927, das neue kommunistische Russland, am Ende des Buches Beweismaterial und Reproduktionen von Dokumenten und Bildern. Der Autor schöpft sein Material teils aus veröffentlichter Literatur, teils aus der eigenen Anschauung während seines achtjährigen Aufenthaltes in Russland. Besonders ausführlich und lebendig sind die Jahre 1922-24 gezeichnet; sie bilden ja auch den Höhepunkt des gewaltsamen und

blutigen Kampfes gegen die Religion. Vielleicht hat sich die äussere Verfolgung seitdem nie mehr zu einer solchen Härte verstiegen, wenngleich Arreste, Erschiessungen, Zwangsarbeiten gegen die Religionsbekenner gleich häufig blieben und der energische und konsequente Vernichtungswille gegen jede Religion sich nicht verändert hat. Der Autor gibt zum leichteren Verständnis sehr gute Zusammenfassungen, so auf Seite 33ff über die 5 Vorwürfe der Sowjetregierung gegen die Kirche oder auf Seite 95 über die Kampfmethoden gegen die Kirche. Manchmal werden Einzelheiten gebracht, die nur der aufgreifen konnte, der selbst längere Zeit in Russland gelebt hat, Dinge die von Ohr zu Ohr gehen, die man weiss, über die man aber nichts liest und nichts schreibt. Kurz es wird in diesem Buch ein sehr reiches Material geboten.

Wird die Arbeit mehr unter dem Gesichtspunkt der Wissenschaft betrachtet, so müssen doch einige Wünsche namhaft gemacht werden.

1) Es erscheint die benützte Literatur etwas lückenhaft, besonders für die Zeit 1926-34. Das Interesse für Russland ist allgemein und daher sind auch in anderen Ländern sehr gute Arbeiten in der einschlägigen Frage geleistet worden, die es verdienen bei einem solchen Studium berücksichtigt zu werden. Gerade um das Jahr 1930 ist eine Reihe guter Monographien in russischer und auch in anderen, westeuropäischen Sprachen erschienen, die die kirchliche Frage in der Sowjet Union behandeln.

2) Es wurde nicht immer der Grundsatz eingehalten, eine Partei, eine kirchliche Fraktion, eine Bewegung vorerst aus ihren eigenen Dokumenten darzustellen. Für die Darlegung der kirchlichen Verhältnisse vor der Revolution und auch noch während der bürgerlichen Revolution von 1917 hätte der Autor in den von ihm selbst angegeben Quellen und Werken, z. B. II-III Buch der Diejanija, Swiaszczennyj Sobor Pravosławnoj Rossijskoj Cerkwi, 1918 Moskau (nicht Pietrograd), reiches und objektives Material gefunden: nämlich in den Reden der Mitglieder des Konzils über die Gründe der Wiederaufrichtung des Patriarchats. Das öfters zitierte Werk Wwiedienskij: Cerkow i gosudarstwo. ist doch zu wenig objektiv und mit zuviel Leidenschaft geschrieben; viel ruhiger und objektiver hat Prof. Titlinow die russische Kirche dieser Epoche behandelt: Cerkow wo wremja rewolucij, Petersburg 1924. Auch hätte das geschichtlich denkwürdige Dekret des Konzils vom 2. Dezember 1917 über das Verhältnis der Kirche zum Staat nicht übergangen werden dürfen.

3) Zum Kapitel 9 über den weiteren Zusammenbruch der Orthodoxie gibt es noch andere Dokumente, die jetzt wohl nicht veröffentlicht werden, die aber ein milderes Urteil über die orthodoxe Kirche gestatten.

Abschliessend darf man wohl sagen, dass dieses Buch vielen wichtige Kenntnisse über den Kommunismus bringen wird, es wird viele anspornen, sich mehr mit religiös-sozialen Fragen zu befassen, mit heroischer Selbstlosigkeit und Arbeitsfreude die heutige Seelsorge auf eine zeitgemässe Basis zu stellen.

Jos. Schweigl, S. I.

A. Florovskij, *Češi a východni slované.* Praha 1935. (Travaux de l'institut slave de Prague) А. В. Флоровскій, Чехи и восточные славяне. Том. первой.

Nous n'avons ici que le premier volume du grand travail entrepris par le professeur A. Florovskij. Il est évident qu'on ne pourra porter un jugement définitif sur cette œuvre qu'après l'apparition du second volume. Mais déjà maintenant il faut relever le soin scrupuleux avec lequel l'auteur s'est renseigné sur la matière qu'il traite. La bibliographie qu'il donne, en témoigne suffisamment; elle occupe cinquante et une pages de son texte (p. 417-468) et contient plus de 1150 noms.

Quoique le professeur Florovskij avait principalement en vue les relations des Tchèques avec les Russes, il s'occupa aussi de leurs relations avec les Lithuaniens. Il y fut poussé probablement par le fait que durant les XVe-XVIIe siècles les relations des Tchèques avec la Russie proprement dite étaient nulles. Il combla ainsi une lacune de trois siècles.

A part quelques conclusions du professeur Florovskij auxquelles parfois on ne donnera pas son consentement, son ouvrage présente un recueil fait avec beaucoup de conscience du matériel historique et par conséquent rendra toujours un service utile à tous ceux, qui s'occuperont de l'histoire de la Russie et de la Bohême.

N. de Baumgarten.

Dr. Fr. Juraj Božitković, *Kritički ispit popisa bosanskih vikara i provincijala (1339-1735).* Examen critique de la série des vicaires et provinciaux de Bosnie. III.-VIII: sources historiques se rapportant à la Bosnie et aux pays voisins depuis le VIIe siècle. 1-36: vicaires de Bosnie. 37-146: ministres provinciaux.

L'ouvrage de M. J. Božitković, se distingue par une connaissance très profonde de la méthode historique; c'est une œuvre vraiment utile à l'histoire ecclésiastique de la Yougoslavie. Ajoutons que son importance ne se borne pas à l'histoire ecclésiastique mais embrasse également l'histoire profane de la Yougoslavie; en effet on ne saurait oublier que depuis 1463, c'est-à-dire depuis la destruction du royaume de Bosnie, sous le régime Turc, les Frères Mineurs étaient bien les seuls à s'occuper du peuple catholique, et cela pendant l'espace de plus de sept siècles.

L'auteur s'est donné la grande peine de recueillir tout ce qui se rapporte aux Provinciaux des Frères Mineurs, à leurs travaux, à leur

activité, aux difficultés rencontrées etc. Ce livre est d'une grande importance non seulement pour la Croatie, mais aussi pour toutes les nations de la Yougoslavie. On ne peut que féliciter l'auteur pour un travail fait avec tant de précision et une si grande conscience. Qu'il nous soit permis cependant d'exprimer le regret que le P. J. Božitković n'ait pas cru devoir ajouter à la fin un petit résumé dans une autre langue, plus accessible à la généralité des lecteurs, p. ex. en latin. L'index des noms propres est très soigneusement dressé et sera certainement des plus utiles. Mais la table des matières manque et c'est dommage.

M. Skibniewski S. I.

М. В. Зызыкинъ. *Патріархъ Никонъ.* Его государственныя и каноническія идеи. Часть II. Варшава, Синодальная типографія 1934. Стр. 384.

Vor 4 Jahren habe ich in den « Orientalia Christiana » Bd. XXVI, S. 234-240 den ersten Band des vorliegenden Werkes des gelehrten Warschauer Universitätsprofessors besprochen. In ihm wurden die geschichtlichen Grundlagen und die Quellen der kirchentheoretischen Anschauungen des Patriarchen Nikon behandelt. Im neuen Bande kommt die Lehre selbst, die der russische Patriarch über die Natur der staatlichen und der kirchlichen Gewalt und ihr gegenseitiges Verhältnis vertreten hat, zu Wort.

In klarer Einteilung verteilt sich der Stoff auf 4 Abschnitte: der erste stellt die Lehre Nikons über die Zarengewalt dar, der zweite seine Anschauungen über den Patriarchat, der dritte die Grundsätze der kirchlichen Gesetzgebung bis zur Uloženie von 1649 und die Stellungnahme Nikons zu diesem Gesetzbuch, der letzte schliesslich untersucht genauer die Ursachen und die Bedeutung des freiwilligen Fortgangs Nikons in das Auferstehungskloster, eines Schrittes der für die ganze weitere Entwicklung entscheidend geworden ist.

Nikon hat während der Jahre, wo er tatsächlich im Amte war, seine Anschauungen theoretisch nicht niedergelegt, aber die Zeit der Musse nach seinem Fortgang und die Angriffe besonders des Paisius Ligarides haben ihn dazu veranlasst, ausführlich zu den Fragen nach der Gewalt von Kirche und Staat Stellung zu nehmen. Es ist sehr dankenswert, dass Prof. Zyzykin aus den vielen Schriften und Aeusserungen seine Lehre einmal systematisch zusammengestellt hat. Mögen die Anschauungen des Patriarchen auch in Einzelheiten zeitbedingt sein, so tritt er doch im ganzen als Mann hervor, der eine grosse und hohe Idee von der Kirche hat, und seine Ueberzeugung unerschrocken und mit Würde zu verteidigen weiss. Nach ihm ist die kirchliche Gewalt ebenso unmittelbar von Gott wie die staatliche Gewalt. Keine hat sich in des andern Gebiet einzumischen. Im kirchlichen Bereich steht der Bischof über dem Herrscher, im weltlichen der Herrscher

über dem Bischof. Aus diesen Grundsätzen zieht er dann die Folgerungen mit einer Schärfe, wie sie in der russischen Kirche praktisch nie und theoretisch nur selten vertreten worden sind. Ebenso lehrreich sind seine Anschauungen über den Patriarchat. Bemerkenswert ist, dass er dem Patriarchen von Konstantinopel nicht nur einen Ehrenvorrang, sondern auch besondere Rechte zuzugestehen müssen glaubte. Von einer Uebertragung der Rechte Konstantinopels an Moskau findet sich bei ihm nichts. Es fragt sich, wie weit diese Anschauungen nur das persönliche Gut des Patriarchen waren, oder in weiteren Kreisen Anhänger hatten. Jedenfalls wurden die grundlegenden Aeusserungen über Staat und Kirche nicht nur von den russischen, dem Zaren gefügigen Bischöfen, sondern auch von den orientalischen Patriarchen zurückgewiesen.

Es ist zu wünschen, dass es dem Verfasser gelingen möge, bald den dritten und letzten Band seines fleissigen Werkes, mit dem er das Andenken des grossen russischen Patriarchen gerechtfertigt hat, herauszubringen.

E. HERMAN, S. I.

Byzantina.

Constantin VII Porphyrogénète. Le Livre des Cérémonies. Tome I. Livre I. – Chapitres 1-46 (37). Texte établi et traduit par ALBERT VOGT. S. XI, 183 (1-179 Doppelseiten). – *Commentaire*, Livre I.- Chapitre 1-46 (37). Par ALBERT VOGT. S. XXXIII, 194. Collection byzantine publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé. Paris, « Les Belles Lettres », 1935. — 60.- frs.

Ein merkwürdiges Werk ist dies Zeremonienbuch, das einen Basileus zum Verfasser hat und mit der Umständlichkeit und Wichtigkeit als handle es sich um Wohl und Wehe des Staates, die kleinen und kleinsten Handlungen des Kaisers und seines Hofes bei feierlichen Umzügen und Schaustellungen beschreibt. Und doch lässt uns dies einzigartige Buch einen Blick in das innere Leben des byzantinischen Hofes wie keine andere Quelle tun, und seine Bedeutung für die Kenntnis der Topographie, Geschichte, Verwaltung von Byzanz ist gerade durch neuere Untersuchungen wieder ans Licht gestellt worden. Diese Mannigfaltigkeit von Nachrichten stellt aber an den Herausgeber besonders hohe Anforderungen. In dem Geschichtsschreiber Basilius' I. hat das Zeremonienbuch den sachkundigen Herausgeber und Bearbeiter gefunden.

Es ist nur eine Handschrift des Zeremonienbuches aus dem Ende des 12. oder Anfang des 13. Jahrhunderts auf uns gekommen, die in Leipzig aufbewahrt wird, und sie ist dazu noch unvollständig und beschädigt. Reiske hatte nach ihr den Text bereits im Bonner Corpus herausgegeben; die neue Ausgabe verbessert einige Flüchtigkeitsfehler, die Reiske unterlaufen sind, gibt seine willkürliche Einteilung auf unter Rückkehr zur Kapiteleinteilung der Handschrift, und hält sich sonst

strenger an den Text der Handschrift auch in ihrer populären Ausdrucks- und Schreibweise.

Gleichzeitig mit dem Textband ist auch der entsprechende Band des Kommentars erschienen. Beachtenswert sind hier zunächst die Ergebnisse, zu denen V. hinsichtlich der Anlage des Werkes Konstantins gekommen ist.

Danach enthielt das Buch ursprünglich rein die Zeremonien des Hofes, nach den Gebräuchen und Vorschriften der letzten 250 Jahre. Alle Stücke, die vor dem Beginn des 8. Jahrhunderts und nach dem Tode Konstantins entstanden sind, sind aus dem ursprünglichen Werke auszuscheiden und gehören entweder zu den Vorarbeiten Konstantins oder zu Einschiebseln späterer Abschreiber. Alles, was zum Hofzeremoniell keine Beziehung hat, wie die Berichte über Feldzüge, die Aufzählung und Beschreibung der Grabmäler in der Apostelkirche usw., sind nicht ursprünglicher Bestandteil. Bei andern Teilen dagegen, wie dem Kletorologion des Philotheos, den Novellen des Romanos Lekapenos und Konstantins selbst kann man im Zweifel bleiben.

Nach Ausscheidung der späteren Zutaten ergibt sich für das ursprüngliche Werk ein klarer und übersichtlicher Plan. Das I. Buch beschreibt nacheinander die kirchlichen Zeremonien, wie die Prozessionen an den Festen des Kirchenjahres, die höfischen Feierlichkeiten, wie Krönung und Hochzeit der Herrscher, Beförderungen zu bestimmten Würden usw. und die rein weltlichen Ergötzungen wie Rennen im Hippodrom, Tänze, Empfänge usw.

Das II. Buch ergänzt das erste und verbessert es nach den inzwischen am Hofe eingeführten Veränderungen. Auch hier glaubt der Verfasser mit der oben angegebenen Einteilung Ordnung hineinbringen zu können. Tatsächlich trägt es in vielen Kapiteln einen unfertigen Charakter und dies erklärt sich daraus, dass Konstantin es nicht mehr zu Ende führen konnte. Damit kommen wir schon zur Frage der Datierung. V. glaubt als sicher feststellen zu können, dass das I. Buch vor 944, vielleicht zwischen 938 und 944 abgefasst wurde, das zweite nach dem Besuch der russischen Fürstin Olga in Konstantinopel (957), also 958 und 959, dem Todesjahre Konstantins.

Auf die Einleitung folgt der Kommentar zu den einzelnen Kapiteln, der zwar für einen weiteren Leserkreis geschrieben ist aber mit seinen reichen und sachkundigen Erklärungen auch dem Byzantinisten gute Dienste leisten wird.

Dem Bande sind zwei Pläne des Kaiserpalastes beigegeben, die der Verf. nach Kenntnisnahme an Ort und Stelle, unter Benutzung der neueren Forschungen und mit Hilfe seines Bruders, des Architekten Herrn C. Vogt zusammengestellt hat; es genügt ein oberflächlicher Vergleich z. B. mit dem Plane Ebersolts um beträchtliche Verschiedenheiten festzustellen.

Hoffentlich werden die andern Bände in kurzem Abstand folgen, damit den Forschern dies wichtige und wertvolle Werk bald ganz zur Verfügung stehen wird.

E. Herman, S. I.

FRANZ DÖLGER, *Die Urkunden des Johannes-Prodromos-Klosters bei Serrai.* Sitzungsberichte der Bayr. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl., Jahrgang 1935, Heft 9. — München 1935, 52 S.

Durch einen merkwürdigen, wenn auch nicht vereinzelten Zufall haben die Urkunden des Johannes-Prodromos-Klosters bei Serrai vonseiten dreier ganz unabhängig von einander arbeitender Forscher gleichzeitig wieder neue Beachtung gefunden. A. Soloviev deckte in einem 1934 im Byzantion erschienenen Aufsatz eine seltsame Fälschung auf, deren Gegenstand die Urkunden im letzten Jahrhundert gewesen sind während St. Kyriades zu gleicher Zeit in der Gedenkschrift für Lampros eine neue Chronologie der Urkunden festzusetzen unternahm. F. Dölger, der sich mit ihnen für die Herausgabe des 4. Faszikel der Kaiserregesten beschäftigte, konnte in vorliegender Untersuchung die Arbeiten der beiden andern Gelehrten neben seinen eigenen Beobachtungen verwerten.

Die Originale der Urkunden sind verloren, so dass man für die Herstellung der Texte auf die Kopialüberlieferung angewiesen ist. Von den 44 Herrscherurkunden, die D. zwischen 1304 und 1372 datiert, wurden 14 zum erstenmal von K. Sathas in der Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη, Bd. I., herausgegeben von wo sie Miklosich und Müller in den Bd. V der Acta et diplomata hinübernahmen. Grosse Verwirrung richtete es an, dass durch einen Fälscher in einer nach Belgrad gebrachten Abschrift die Urkunden dem Zaren Stefan Duschan zugeschrieben wurden. Miklosich und Müller, die hinter den von Sathas entlehnten Stücken 21 nach dieser Abschrift veröffentlichten, erhöhten den Wirrwarr durch falsche Datierung der Stücke. Obschon bereits T. Florovskij und St. Novaković einzelne dieser Urkunden dem Stefan Duschan absprachen, ist doch durch die neueren Untersuchungen erst eine genauere Zuweisung und Datierung möglich geworden. Im zweiten Teil seiner Abhandlung bietet der ausgezeichnete Kenner der byzantinischen Diplomatik, der hier auch eine 1904 in Griechenland erschienene, heute aber bereits seltene, textlich den anderen überlegene Ausgabe von 20 Urkunden des Klosters benutzen konnte, oft in Uebereinstimmung mit den Ansichten seiner beiden Vorgänger, manchmal aber auch mit neuen Vorschlägen, eine Untersuchung über den Aussteller und die Abfassungszeit der einzelnen Urkunden, die ihrer Auswertung erst den sicheren Boden bereitet.

E. HERMAN, S. I.

EULOGE KOURILAS et FRANÇOIS HALKIN, *Deux vies de Saint Maxime le Kausokalybe, ermite au Mont Athos* (XIVᵉ s.). — Extrait des *Analecta Bollandiana,* tome LIV, fasc. 1-2, p. 37-112.

Nous avons annoncé la prochaine publication de vies des saints athonites par le P. Kourilas (Cf. *Orientalia Christiana Periodica*, II, p. 307). Notre attente n'a pas été longue; grâces en soient rendues aux deux savants qui collaborent par dessus tant de frontières, géo-

graphiques et autres! Ils nous promettent d'autres Vies, qui seront les bienvenues. Ces récits présentent en effet plus d'un intérêt: le philologue y trouvera une langue qui oscille curieusement entre le classique et le vulgaire; les historiens y glaneront des faits et des noms qui enrichiront leurs répertoires; et de même les géographes. On nous permettra de nous attacher surtout au côté doctrinal, puisque, de fait, ces exemples sont destinés à illustrer une doctrine. Or, pour la spiritualité hésychaste, la vie de Saint Maxime le Kausokalybe (ainsi nommé parce que il incendiait de temps en temps sa hutte) vaut un traité théorique. Trois jours avant de la recevoir dans un texte original, j'en étais encore réduit à me servir de la traduction en grec vulgaire, selon le *Néon Eclogion*. A la section byzantine du dernier Congrès de l'Association Guillaume Budé, M. Guilland à fait remarquer combien nous savions encore peu de chose de l'hésychasme. L'entreprise de MM. Kourilas et Halkin promet d'apporter des compléments substantiels à nos connaissances. Nulle part mieux que dans la vie de saint Maxime n'apparaît la matérialisation des anciens concepts de la spiritualité. La lumière intellectuelle devient un incendie visible à des spectateurs étrangers (*Vita*, I, n. 8), la nuée mystique de même. On notera encore l'horreur du messalianisme (p. 50, 92): ces mystiques avaient bien conscience du principal grief que l'on ferait à leurs méthodes. Autre point important: les éditeurs remarquent justement (74, note 4) que « la vie cénobitique n'avait pas encore cédé la place à l' " idiorrhytmie " au temps de Saint Maxime ». Voilà que devraient se dire certains orientaux, qui voient dans la vie idiorrhytmique, confondue avec la vie hésychaste, le plus pur esprit de la tradition monastique. Enfin la biographie de S. Maxime nous fournit un supplément d'information sur le grand apôtre de l'hésychasme, Grégoire le Sinaïte, et par là elle acquiert une importance nouvelle. Il est clair que de la coopération d'un athonite aussi parfait connaisseur de la Sainte Montagne que le R. P. Kourilas avec un éditeur qui a fait ses preuves dans une tâche difficile au premier chef, les Vies de Saint Pachôme, il ne pouvait sortir qu'une œuvre parfaite. Le P. Halkin a eu bien raison de reléguer en note les corrections suggérées par son collaborateur, encore que celles-ci soient le plus souvent plausibles. Editer un texte ne doit plus être διορθοῦν, comme pour Nicodème l'Hagiorite. L'annotation ne laisse rien à désirer au point de vue géographique, historique, hagiographique; un peu au point de vue ascétique et mystique. Un détail: la Ἱστορία τοῦ Ἀσκητισμοῦ du P. Kourilas, n'est pas une histoire de « l'ascétisme », mais une histoire du « skitisme », si je comprends bien la préface de ce livre: fausse étymologie? A la page 43, pour ἔπασχον il conviendrait peut-être de lire ἐπέσχον plutôt que ἔπειθον, comme le suggère la note. A la page 63, ligne 29: ἀναγκαστεὶς est-il une forme de la καθομιλουμένη, ou une faute d'impression? Je remarque avec plaisir que le P. H. s'est résolu à dire « Syméon le Nouveau Théologien »...

I. Hausherr, S. I.

Varia.

DONALD ATTWATER, *The Catholic Eastern Churches.* — Milwaukee, 1935, p. 308.

L'auteur de ce livre est américain et il se rend parfaitement compte du peu d'estime qu'ont rencontré trop souvent les catholiques orientaux auprès de leurs coréligionnaires latins. Il défend donc vigoureusement l'égalité entre occidentaux et orientaux dans l'église catholique c'est-à-dire universelle, et plaide en faveur de la conservation des particularités propres aux rites orientaux.

Après deux chapitres d'histoire qui nous font assister au processus de dislocation religieuse et de réunion partielle en Orient, l'auteur décrit longuement la liturgie byzantine; puis dans les chapitres cinq à neuf il traite de l'organisation, de l'histoire, de la liturgie, de la vie intérieure, de l'activité de chacune des églises catholiques orientales classées sous un des cinq rites, byzantin, alexandrin, antiochien, arménien et chaldéen. Cette partie centrale du livre se présente avec des divisions nettes et permet de se rendre rapidement compte de la force, de la valeur, de l'originalité de chacune des églises décrites. L'auteur a une information suffisamment sure; il a interrogé des personnes qui sont sur place; dans l'interprétation des faits qu'on lui a rapportés ou dont il fut témoin, il juge avec pleine liberté; il prend nettement position contre l'hybridisme qu'il définit sagement « the modification of Eastern liturgies, customes, and modes of thought by indiscriminating adoption of foreign practices and submission to foreing influences » (p. 30). Tout le poids de la définition tombe sur le mot « indiscriminating »; mais qui nous donnera les critères permettant de faire prudemment la discrimination? L'auteur appartient au camp des purs et quelques-unes de ses appréciations trop absolues, qu'une plus ample connaissance de l'histoire aurait nuancées, se ressentent de cette attitude, qui au fond est très juste.

Avec raison l'auteur consacre un chapitre au monachisme et dans les pages finales il montre quels efforts furent accomplis par les quatre derniers Papes en faveur de l'union. Des cartes géographiques et un chapitre sur l'aide apportée par les missionaires latins aux églises orientales aurait complété heureusement ce livre débordant de détails précis; mais je voudrais surtout relever les nombreuses illustrations qui enrichissent l'ouvrage et dont quelques-unes sont plus difficiles à se procurer, surtout celles qui figurent le clergé oriental en habits liturgiques et celles qui représentent des intérieurs d'église.

Nous croyons que ce livre est appelé à faire beaucoup de bien.

A. RAES, S. I.

Der Christliche Orient in Vergangenheit und Gegenwart, erscheint viermal im Jahr in einer Stärke von durchschnittlich je 32 Seiten. Der Preis beträgt Mk. 2.50 pro Jahrgang.-München.

La preuve évidente de l'intérêt croissant que prennent les catholiques à la vie de leurs frères orientaux, catholiques et dissidents, nous la trouvons dans la publication de nouvelles revues spécialement consacrées à l'Orient chrétien. Celle que rédige par le R. P. Chrys. Baur en Allemagne vient s'ajouter heureusement à une série de périodiques destinés à un public plus large, qui contiennent généralement, outre les articles de fond, une chronique plus ou moins étendue. Voici celles que nous connaissons; nous les rangeons par ordre d'ancienneté.

Oeuvre des écoles d'Orient, Paris, bimestriel, depuis 1856.
Apoštolát Sv. Cyrila a Metoděje. Olomouc, mensuel, depuis 1905.
Der Eucharistiche Völkerbund. Vienne, mensuel, 1920.
Il Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata. Mensuel, depuis 1920.
L'Unité de l'Église. Paris, bimestriel, depuis 1922.
Irenikon. Amay, bimestriel, depuis 1922.
Kraljestvo Božje. Lubliana, mensuel, depuis 1926.
Apostolaat der Hereeniging.'s Gravenhage, trimestriel, depuis 1927.
Oriens. Varsovie, bimestriel, depuis 1932.
Russie et Chrétienté. Lille, bimenstriel, depuis 1933.
Keleti Egyház. Miskolcz, mensuel, depuis 1934.
The Chrysostom. Granville N. Y., mensuel, depuis 1935, octobre.
The Eastern Churches Quaterly. Ramsgate, trimestriel, depuis 1936.

Quoique chez les orientaux dissidents on ne rencontre pas de publications semblables à celles que nous venons de citer, certaines de leurs revues cependant donnent régulièrement des nouvelles des églises sœurs, parfois des églises protestantes, rarement de l'église catholique.

Quelques-unes des revues catholiques sont même assez larges pour ouvrir leurs colonnes à des articles écrits par des dissidents: la nouvelle revue allemande en publiant un article du professeur Peradze sur le monachisme oriental rend une fois de plus témoignage aux sentiments fraternels qui existent chez les catholiques pour les chrétiens séparés.

A. Raes, S. I.

Orient und Occident. Neue Folge, Erstes Heft. März 1936.

Cette revue dirigée par le prof. F. Lieb, en collaboration avec N. Berdjaev, a l'habitude de consacrer chacun de ses fascicules à un problème de théologie ou de sociologie. Ce numéro porte le sous-

titre: « Autorität und Freiheit in der russischen Kirche » et contient une traduction en langue allemande du décret du métropolite Serge de Moscou condamnant la doctrine du prof. S. Bulgakov, la réponse de celui-ci et un article de N. Berdjaev sur l'esprit du Grand Inquisiteur. Ce sont des documents de première importance pour qui veut se tenir au courant de la controverse sophiologique qui vient d'éclater parmi les théologiens russes. Depuis la rédaction de ce numéro d'autres documents se rapportant à ce débat ont paru. Qu'il nous suffise pour le moment de renvoyer nos lecteurs à l'article d'*Irénikon* (1936, mars-avril, p. 168-205) dans lequel Dom Lialine fait un exposé circonstancié et objectif de tous les éléments de la controverse.

A. Raes, S. I.

Paulus Fridolinus Kehr, *Italia Pontificia*. VIII. *Regnum Normannorum-Campania*. Berlin 1935, Weidmann. LII, 479 S.

Die 1906 von Paul Fridolin Kehr im Auftrag der Wissenschaften von Göttingen begonnene Sammlung *Italia Pontificia* ist wieder durch einen stattlichen Band vermehrt worden. Im Einklang mit den im Vorwort des ersten Bandes dargelegten Leitsätzen werden die von den Päpsten bis 1198 (Innocenz III) für das Gebiet des Normannenreiches und Campaniens erlassenen Briefe im Regest, unter Angabe der Quellen und des Schrifttums, und mit einer kurzen geschichlichen Einleitung bei den einzelnen Abschnitten, dargeboten. Wir treffen im neuen Band die päpstlichen Schreiben an die Normannenfürsten, an staatliche, gerichtliche und militärische Behörden Campaniens, an die Bischöfe in Capua, Neapel, Salerno, Sorrento, Amalfi, Gaeta, Fondi, Sora, Aquino, Venafro, Isernia, Teano, Calvi, Carinola, Sessa Aurunca, Caiazzo, Caserta, Aversa, Nola, Sarno, Nocera, Salerno, Pesto-Capaccio, Policastro, Marsico Nuovo, Nusco, Acerno, Minori, Scala, Lettere, Capri, Ravello, Castellammare di Stabia, Pozzuoli, Cuma, Ischia, Acerra; an die Klöster Montecassino, Cava u. s. w. Schon diese Aufzählung der Namen lässt ahnen, wie reichhaltig das neue Buch ist. Wer z. B. sich kurz über Montecassino unterrichten will, findet einen zuverlässigen wissenschaftlichen Führer in Kehr. Uber die in Süditalien eingreifende byzantinische Ostkirche, über die Beziehungen des Papsttums zum byzantinischen Kaiser und über die Unionsgeschichte finden wir mehrere Angaben: S. 19, n. 51; 38, n. 140; 47, n. 182; 140, n. 82; 389, n. 8; 390, n. 10; 443, n. 50. Auch über ein Haus der Iohanniter zu Capua 1779 fand Kehr eine Papstbulle Alexanders III (S. 236, n. 1).

Dann und wann wäre wohl eine Ergänzung noch wünschenswert. Unter den Quellen des Konzils von Bari, Oktober 1098 (S. 26, n. 82) können der hl. Anselmus und sein Lebensbeschreiber Eadmerus genannt werden. Bei den Papstbriefen an die Bischöfe von Capua fehlt der genaue Hinweis auf das Schreiben des Papstes Formosus (MGH

Ep. 5, 382-3), das wohl einen Brief desselben Papstes an den Bischof von Capua Landulfus II voraussetzt; die um jenes Schreiben entstandenen Streitfragen in der Photiosfrage haben bekanntlich im Schrifttum Echo gefunden; Kehr begnügt sich nur mit der Bemerkung (S. 222, n. 32): « Hoc loco adnotare iuvat Landulfum ep. postea a Formoso summo pontifice inter alios legatum ad pacem in ecclesia orientali restituendam missum esse ». Das inhaltlich teilweise gefälschte Commonitorium des Papstes Iohann VIII enthält in seinen kaum unechten Unterschriften auch den Namen des Bischofs Simeon von Fondi (MGH Ep. 5, 190).

Möge es dem hochverdienten Gelehrten beschieden sein, den IX. Band, der den übrigen Teil Süditaliens (Samnium mit Benevent, Apulien, Lucanien, Bruttium, später Calabrien genannt) umfassen soll, bald folgen zu lassen.

G. Hofmann, S. I.

Michel Feghali, *Contes, Légendes, Coutumes populaires du Liban et de Syrie.* Texte arabe, transcription, traduction et notes. — Paris (1935). Librairie d'Amérique et d'Orient: Adrien-Maisonneuve.

Monseigneur Feghali, Vicaire Patriarcal Maronite à Paris et Maître de Conférences à la Faculté des Lettres de Bordeaux, vient de nous donner encore un nouveau livre dans l'arabe dialectal du Liban et de la Syrie. On connait déjà ses ouvrages sur « Le parler arabe de Kafar-Abida » (1919) — « Syntaxe des parlers arabes actuels du Liban » (1928) — « La famille catholique au Liban » (1935) — « Textes libanais » (1933) etc.

Comme on le voit, l'auteur prend résolument position dans la querelle soulevée depuis quelques années entre les tenants pour la langue arabe littéraire et leurs adversaires qui veulent traiter la langue vulgaire comme une langue déjà formée, comme une nouvelle langue qui dérive de l'ancienne comme l'italien dérive du latin, et qui veulent par conséquent que cette langue soit, contrairement à l'usage actuel, couramment employée dans les livres imprimés, dans l'enseignement des écoles, dans l'écriture et dans la chaire, au même titre que nos langues modernes. Mgr Feghali n'hésite pas à aller contre l'usage courant et à se mettre par ses ouvrages à la tête du nouveau mouvement.

Au point de vue scientifique il n'est pas sans utilité de se rendre compte des modifications que le parler du peuple fait subir à la langue arabe littéraire, soit pour les mots, soit pour la prononciation, le son des voyelles et même de quelques consonnes. On peut surprendre comme sur le vif toute la marche qui s'opère dans la formation d'une nouvelle langue qui se détache de la langue-mère: marche hésitante, variations d'un pays à l'autre, souvent même d'un village à l'autre,

jusqu'à ce que quelque auteur s'imposant par quelque œuvre littéraire marquante vienne fixer les hésitations et mettre l'unité dans la langue. L'ouvrage de M. Feghali nous fait assister à ce passage d'une langue à l'autre et est intéressant à ce point de vue.

L'auteur avec raison donne outre le texte en lettres arabes, sa transcription en lettres latines avec des signes conventionels pour exprimer les sons qui n'existent pas dans nos langues. Les arabisants sont déroutés par cette transcription et tous ces signes et ont de la peine à reconstituer dans leur mémoire les mots et le génie de la langue arabe; de plus la transcription détermine et précise des sons qui dans la pratique varient d'un endroit à l'autre. Mais ces inconvénients sont compensés par des avantages sérieux. L'arabe est une langue difficile surtout à cause de son écriture. Un texte en lettres arabes ne peut nous donner le son de toutes les voyelles, puisque les voyelles ne s'écrivent pas et ne peuvent se deviner que par une connaissance déjà acquise de la langue; même le son de plusieurs consonnes subit encore des variations dans la langue parlée vulgaire. Puisque on veut traiter la langue parlée comme une nouvelle langue moderne et la séparer de la langue littéraire réservée aux savants, il y aurait de très grands avantages de se servir pour cette langue des caractères des langues latines. Combien cela faciliterait l'étude de la langue aux Européens, et même aux indigènes pour qui la langue littéraire est peu comprise! La Turquie a déjà fait ce changement et s'en trouve bien, semble-t-il; l'Iran parle sérieusement de le faire bientôt, et la question est à l'ordre du jour dans l'Iraq et d'autres pays de langue arabe. L'ouvrage de Mgr. Feghali sera une bonne contribution en faveur de cette innovation.

Outre l'utilité linguistique le livre de M. F. a l'avantage de nous faire connaître les usages et les mœurs du Liban et de la Syrie, usages et mœurs qui tendent au contact des Européens à se modifier ou à disparaître. Il y a un chapitre sur la vie familiale; — un autre sur la vie sociale; — un troisième sur la vie agricole et pastorale. Il y a même un appendice en vers rimés populaires qui font le charme de toutes les réunions publiques dans ces pays.

Une bonne traduction française avec des notes nombreuses et instructives, rend l'ouvrage intéressant même pour ceux qui ignorent la langue arabe.

Nous félicitons l'illustre auteur de ce beau et savant travail qui lui a demandé beaucoup de soin et d'étude. C'est une nouvelle contribution faite en faveur de la langue dialectale du Liban et de la Syrie; elle pourra aider à faire progresser la formation de cette jeune langue qui cherche une vie indépendante sous le soleil.

Paul Mattern, S. I.

Dr. Borromaeus van Meerveldhoven, O. M. Cap., *Preeken, Conferenties, Gebeden.* - Voor de Internationale Bidweek, Missiedagen en Hereenigingsapostolaat. — Nijmegen, 1935, p. 194.

Avec l'extension croissante de l'« Octave internationale de prières pour l'union des églises », se fait sentir le besoin plus pressant d'offrir à des prédicateurs plus nombreux et souvent improvisés un manuel qui leur facilite la préparation de sermons appropriés. En Hollande, pays idéal d'organisation catholique, vient de paraître sous les auspices de l'association catholique de l'« Apostolat de l'Union », un tel livre de la main du P. Borromée, ancien élève de notre Institut et qui a eu l'occasion de faire un séjour assez prolongé dans l'Orient slave.

Son livre se divise naturellement en huit chapitres, chacun d'eux étant consacré à une des intentions de l'octave. Pour chaque jour l'auteur a composé un sermon, une conférence et une prière assez longue, à quoi il ajoute encore une courte bibliographie.

La matière abondante, et en grande partie historique, est ainsi largement répartie. Généralement le sujet est rattaché soit à une parabole de l'évangile (le Christ est la vigne; le royaume des cieux est semblable au roi qui a préparé le festin de noces de son fils) ou à un texte biblique (veritas liberabit vos, etc.). Ce n'est pas à nous de louer les talents oratoires du Père; mais il est certain que les catholiques qui auront écouté ces sermons ne seront plus des désinteressés et apporteront l'offrande de leur prière à la cause de l'union.

Précisément pour exciter ses auditeurs à la prière et au sacrifice le prédicateur décrit d'une part les malheurs, les nécessités, les misères morales des dissidents, des païens, des Juifs et des Musulmans et d'autre part met en relief tout ce que le catholicisme possède de vérité, de beauté morale, de force d'expansion, de fidélité à la tradition. Le danger, en peignant ces deux tableaux, d'exagérer le contraste, était obvie; je n'oserais dire que l'auteur y a échappé en tout point; mais, il s'adresse à des catholiques et en réalité nous sommes très loin de la méthode mesquine qu'on désirerait périmée et qui croyait être utile à l'œuvre de l'union en accablant Photius des pires épithètes. Les sermons du P. Borromée au contraire respirent en face des misères des dissidents une grande charité; j'aurais aimé entendre dire plus clairement que leur plus grand malheur consiste à ne pas être dans la vérité.

A. Raes, S. I.

Papa Mauro Cassoni, *Precàliso mìn glòssa-su. Prega colla tua lingua.* Lecce, « La Modernissima », 1935; 74 pp. in-16°.

Posto l'interesse ridestatosi in questi ultimi tempi, specialmente con le pubblicazioni del Prof. A. Rohlfs, per il dialetto greco ancora parlato in un lembo delle Puglie (la « Grecia » di cui fu scritto nel

vol. III, n. 13 della prima serie dei nostri « Orientalia christiana ») diamo un cordiale benvenuto a questo libretto di preghiere e canti sacri nelle due lingue, italiana e greca parlata, raccolto dallo zelante parroco (papa alla greca) di Martano. In gran parte sono tolte, prose e poesie, dal catechismo e dalla liturgia (come le due sequenze *Stabat Mater* e *Dies irae* che chiudono il libretto); ma ci sono pure graziosi canti originali, come i « Lamenti sulla tomba di Cristo, Clàmata 'sto mnima tu Cristù » (p. 52-57), che con la novità anche dell'inedito accrescono pregio al bel mazzolino di testi greci.

Lo scopo del Rev. editore è tutto pratico e chiaramente espresso nel titolo medesimo del libretto: far pregare i suoi fedeli nella lingua che parlano in famiglia, nella lingua in cui pregarono i loro maggiori, perchè la preghiera scende anche più intimamente al cuore. Ma ciò non toglie che fornisca in pari tempo alla scienza linguistica un buon manipolo di testi volgari, nella loro forma più schietta, di un dialetto, che la sua moderna separazione dal resto del mondo greco e la sua possibile o probabile (anzi certa per molti) continuità con la lingua dell'antica Magna Graecia rendono doppiamente interessante. Alcune sue singolarità si riflettono, se non erro, fin dal titolo del nostro libretto. « Pracàliso = Prega » sarebbe una fusione delle due radici, latina *precor* e greca *lissome* anzichè una forma del puro greco *paracalô?* Quel « *mìn* (giossa su) » di un aspetto a prima vista semitico, è una contrazione di *mè tìn* (con la) secondo il generale uso del greco moderno (ma in italiano in questo caso dovrebbe tradursi piuttosto *nella,* non *colla*). Ma lasciamo agli specialisti di greco moderno l'interpretazione filologica di questi testi che (aggiungiamo di passaggio), per lo scopo del libretto, sono tutti trascritti in caratteri latini, con vantaggio, non scevro di qualche inconveniente, per la cognizione dell'esatta pronunzia.

A. Vaccari, S. I.

A. van Hove, *De rescriptis*. Commentarium Lovaniense, vol. I, tom. IV. H. Dessain. Mechliniae — Romae 1936. Pag. xvi, 286.

Tractatus qui de rescriptis est, in generalibus iuris canonici commentariis haud raro nonnihil negligitur. Nec mirum. Regulae enim quibus rescripta moderantur, magis ad auctoritatem quam ad subditos pertinere videntur. Praeterea specialis quaedam styli curiae cognitio et experientia requiritur ad accuratiorem et profundiorem harum regularum expositionem tradendam. Idcirco plerique auctores qui de Codice Iuris Canonici scripserunt, brevem canonum Codicis explicationem et commentationem proponere satis habuerunt.

Eo vel magis gaudendum quod doctissimus antecessor Lovaniensis nobis hoc volumine amplum de rescriptis tractatum praebet. Eaedem qualitates quae iam in antecedentibus voluminibus laudabantur hunc

quoque librum ornant, vastitas eruditionis, soliditas et penetratio argumentationis, claritas expositionis. In prima parte de historia rescriptorum in iure Romano et canonico, de eorum usu in variis dicasteriis, de modo hodie vigente impetrandi rescriptum agitur. In altera parte principia iuridica quibus rescripta moderantur, exponuntur, seu commentarii canonum Codicis Iuris Canonici praebentur adductis notis historicis, opinionibus auctorum, stylo vigente Curiae. Omnibus quibus huius materiae refert, liber clar.mi van Hove optimum et necessarium laboris instrumentum praebet.

E. Herman, S. I.

V Congresso Internazionale di Studi Bizantini.
(Roma, 20–27 settembre 1936)

PROGRAMMA

In conformità dell'invito del Governo Italiano e della deliberazione del Quarto Congresso tenuto a Sofia nel 1934, il Quinto Congresso Internazionale di Studi Bizantini avrà luogo a Roma dal 20 al 27 settembre prossimo. Una prima Circolare in data del 5 aprile 1935 fa sapere che il Congresso comprenderà cinque sezioni: Storia, Filologia, Diritto, Archeologia e Storia dell'Arte, Liturgia e Musica. Le adesioni e la corrispondenza relativa al Congresso devono essere indirizzate al Prof. Pietro Romanelli, Segretario del Congresso Internazionale di Studi Bizantini – Città Universitaria – Roma.

Dietro gentile informazione ricevuta dal Prof. Silvio Giuseppe Mercati, uno dei due Vicepresidenti, possiamo ancora dare queste indicazioni sul programma del futuro Congresso.

Contrariamente a un primo piano, l'inaugurazione del Congresso avrà luogo a Roma il 20 settembre, dove si celebreranno pure le altre sedute. I ricordi bizantini nei dintorni di Roma saranno visitati dai congressisti in varie escursioni, l'ultima delle quali condurrà il Congresso a Napoli dove si farà la chiusura ufficiale. Saranno poi organizzate dal Comitato per quelli che vorranno prendervi parte tre escursioni archeologique, di cui l'una avrà come meta la Sicilia (Palermo, Monreale, Cefalù ecc.), l'altra la Calabria, la terza i ricordi bizantini del Nord, specialmente Ravenna.

Diamo qui appresso l'elenco delle comunicazioni finora preannunciate.

TERZAGHI: Elogio della capigliatura di Crisostomo nell'Elogio della calvizie di Sinesio.

LEMERLE: Les ruines chrétiennes de Philippes en Macedoine.

LEMERLE: Études au Mont Athos et projets d'édition de documents athonites.

SOLOVIEV: L'Oeuvre juridique de Mathieu Blastarès et son importance pour les pays orthodoxes.

THEODOTOS: Le codex Sirmondianus et les Monastères.

STAHL (*): Le abbreviazioni nella paleografia rumena.

ALIVISATOS: Le Canon 13, 30 et 55 du Trullanum.

SCHAZMANN: Communication sur les fouilles opérées par le prof. Schazmann à Istanbul dans les années 1934 et 1935.

SWIENCICKYJ: Die Friedensverträge der Bulgaren und der Russen mit Byzanz.

SWIENCICKYJ: Ueber die Griechen und Russen inmitten der zur Hölle verdammten Völkergruppen auf den ukrainischen Kompositionen des jüngsten Gerichts.

JORGA: La vita provinciale nell'Impero Bizantino.

ENSSLIN: Das autokratische Kaisertum von Gottes Gnaden.

BRATIANU: Empire et « Démocratie » à Byzance au IXe siècle.

BYVANCK (*): Les miniatures byzantines et l'art occidentale.

DE MEESTER: Elenchi e numero di τυπικὰ κτητορικά, conservati e conosciuti fino ad ora.

JELACIC: Les descriptions des voyages russes du moyen âge à Constantinople notamment les deux publications toutes récentes de M. Speransky.

LAURENT: L'oeuvre géographique de Nil Doxapatris.

ANAGNOSTOPOULOS: Sur les variétés dialectales du grec médiéval.

BINO: La vie de S. Pierre l'Athénite et les débuts du monachisme sur la Sainte Montagne.

TILLYARD (*): Stages in the development of the Byzantine Musical Notation.

WELLESZ: Der gegenwärtige Stand der Studien auf dem Gebiete der byzantinischen Musik.

GEROLA: Sulla iconografia degli imperatori bizantini.

SARIA (*): Der spätantike Limes im westlichen Jugoslavien.

SAJDAK: Wiederum « Suda ».

SAJDAK: Nikephoros Kallistos Xanthopulos und seine Scholien zu Gregor von Nazianz.

MOTZO: Sardegna bizantina.

ZALOZIECKY: L'église du Serge et Bacchus à Constantinople et S. Vitale à Ravenna, une comparaison stilistique.

ZALOZIECKY: Byzance et l'Occident dans l'art du Moyen âge.

(*) Con proiezioni.

ROBINSON: L'iconografia dei tessuti bizantini.

SALAVILLE: Le rite byzantino-jérosolymitain de la réception des pélerins au Saint Sépulcre.

HORVATE: La storia della filologia ellenica post-bizantina di Giorgio Zavira.

SCHWEINBURG: La renaissance philologique au IXe siècle.

CAPPUYNS: La storia dei libri liturgici Greci.

ORTIZ DE URBINA: L'imperatore Costantino nelle controversie ariane.

HAUSHERR: Pour l'histoire de la mystique byzantine: les desiderata les plus urgents.

HERMAN: Zum kirchlichen Benefizialwesen im byzantinischen Reich.

CESSI: Le conseguenze del crollo dell'esarcato di Ravenna.

MIONI: Inni inediti di Romano il Melode.

D'ANGELI: La musica bizantina tramite dalla greca alla gregoriana.

FAGGIOTTO: L'autenticità delle lettere di Gregorio II e Leone III Isaurico.

BETTINI: Studi sull'ultimo periodo dell'arte bizantina.

CIRAC: I tesori bizantini attraverso l'Italia verso la Spagna. — Il reliquiario dei despoti Maria e Tomaso dell'Epiro.

ROUILLARD: Les Actes de Lavra à l'époque des Paléologues.

SKRUTEN: San Basilio il Grande nell'*Apologia* del polemista Giobbe Jasiłes.

MAVRODINOV N.: Apparition et développement de l'église cruciforme dans l'architecture byzantine.

IVANOVA-MAVRODINOVA V.: Elements romains dans l'architecture paléo-chrétienne et byzantine en Bulgarie.

RACHENOV: Konstruktive und dekorative Ordnungen in der bulgarisch-byzantinischen Architektur.

WEINGART: Le vocabulaire du vieux slave et ses relations vers le vocabulaire grec.

DARKÒ: La militarizzazione dell'Impero bizantino.

BOSKOVIC: Les sculptures de Decani et l'influence de l'Italie Méridionale sur l'art serbe au Moyen-âge.

KOUKOULES: La maison privée byzantine d'après les sources littéraires.

DVORNIK: L'affaire de Photios dans la tradition latine du Moyen-âge.

KURAT: Laonokos Chalkokandyles als Quelle für frühosmanische Geschichte.

EVANGELIDES: Restes de fresques de l'époque iconoclaste à Tessalonique.

EVANGELIDES: La restauration de l'église de Theotocos à Tessalonique et ses fresques du XI[e] siècle.

CANARD: Deux documents arabes sur Bardas Skleros.

STRANSKY (*): Le mie scoperte storico-artistiche nei Paesi Balcanici.

STRANSKY (*): Costantino Porfyrogennetos amatore dell'arte e collezionista.

MERLIER O.: Itinéraires de Jésus.

NOVAK: È stata Issa distrutta dai Goti ?

MESNESNEL: Mittelarterliche figurale Skulpturen im heutigen Südserbien.

HUSZTI: Relazioni di Giovanni Argiropilo colla corte di Mattia Corvino.

MORAVCSIK: Le opere di Costantino Porfirogenito sotto l'aspetto linguistico.

BUDMIR: Bemerkungen zu Porphyrogennetos.

VAJS: La recensione bizantina e la versione paleoslava dei SS. Vangeli.

PAPADOPOULOS: Les fiançailles de la fille du despote Thomas Paléologue avec le seigneur italien Caracciolo.

MANO-ZISSI: Quelques remarques sur la ville byzantine de Stobi.

MANO-ZISSI: Quatro plaques d'émail du Musée du Prince Paul à Belgrado.

JUGIE: Georges Scholarios professeur de philosophie.

DEROCCO: Nécessité de publication des cartes archéologiques uniformes pour tous les pays appartenant au domain de l'art byzantine.

ROHLFS: Elementi pre-bizantini nel grecismo dell' Italia Meridionale.

WEIGAND: Zur Datierung der Ciboriumsäulen von San Marco in Venedig.

PETKOVIC: Le roman d'Alexandre illustré de la bibliothèque nationale à Beograd.

HALECKI: Le Saint Siège et Byzance au temps du schisme d'Occident.

SOLA: Relazione dei lavori fatti e da fare sulla collezione « Monumenta Italiae Inferioris Byzantinae selecta ».

VOLBACH: Reliquie e reliquiarii a Roma.

RICCOBONO: Introduzione alla Parafrasi di Teofilo.

DE JERPHANION: Les attributs des saints dans la peinture cappadocienne.

(*) Con proiezioni.

SCRIPTA AD NOS MISSA

ALCAÑIZ Florentinus S. J. – *De autographo tractatus inediti Card. Joannis de Lugo « De Anima »* – Madrid 1936 Estudios Eclesiásticos, in 8°, 152 pp.

(BACHA Costantin) – *Controverse religieuse entre un moine de Saint Simeon - Saida (Libano)*, in 16°, 115 p.

P. CHRYSOGONUS A IESU SACRAM. – *Asceticae et Mysticae Summa*, a R. P. Ioseph Antonio a Puero Iesu, ex originali hispano in latinum fideliter translata – Taurini – Romae 1936 Libr. Marietti, in 16°, VIII + 470 p. lire 10 —.

Mons. FAGGIOLI Emilio – *Elementi di amministrazione ecclesiastica* - 2. ediz. Torino-Roma, 1936, Libr. Marietti in 8°, 183 p. lire 7 —.

GADŽEGA Juilio – *Istinnoe i loznoe pravoslavie* - Užgorod 1935, in 16°, 40 p.

— *Ložnim prorokam ne vêruite!* – Užgorod 1930, Tov. « Unio », in 16°, 64 p.

Card. GOMÁ Y TOMÁS Isidro – *Los Santos Evangelios – Vida y doctrina de N. S. Jesucristo.* Barcelona 1936, Libr. Casulleras – in 16°, XX + 527 p. - pes. 1,50.

Liturgical Arts - a quarterly devoted to the arts of the Catholic Church; volume four, 1935, number four - New York City, in 4°.
In hoc fasciculo illustrantur a notissimis auctoribus (Mgr. Tisserant, Mar Ivanios et aliis) liturgiae orientales: adduntur tabellae statisticae et pulcherrimae imagines photographicae.

MADOZ José S. J. – *El Commonitorio de San Vincente de Lerins* – Madrid 1935, Ediciones A. B. F. – in 8°, XI + 150 p. - peset. 6 —.

MORETTI Aloisius – *Caeremoniale iuxta ritum romanum* seu de Sacris Functionibus, Episcopo celebrante, assistente, absente, in partes septem digestum Vol. I – De quibusdam notionibus sacram liturgiam respicientibus. - Taurini. 1936, Libr. Marietti - in 8°, VIII + 260 p. - lire 12 —.

PERA Ceslao O. P. – *Liber Missalis* - Il libro della preghiera liturgica - Torino 1936 – Libr. Marietti – in 16°, LXXVII + 1592 + 20 + 24 p.

SALHANI Antoine S. J. – *Contes arabes* édités d'aprés un Ms. de l'Université S. Joseph - 2. édit. – Beyrouth 1921, Imprim. Catholique – in 8°, 17 + 107 p.

SBATH Paul – *Les axiomes médicaux de Yohanna Ben Massawaih célèbre médicin chrétien décedée en 857* – Le Caire 1934 – in 8°, 34 p.

— *Vingt Traités Philosophiques et apologétiques d'Auteurs Arabes Chrétiens du IX. au XIVe siècle* – Cairo 1929, Libr. H. Friedrich et Co. – in 8°. 7 + 206 p.

TARDIEU André – *La révolution à refaire* – I – *Le souverain captif* – Paris 1936, Flammarion - in 12°, 282 p. - franchi 12 —.

INDEX VOLUMINIS II-1936

1. — ELUCUBRATIONES.

PAG.

B. Altaner, *Zur Kenntnis des Arabischen im 13. und 14. Jahrhundert* 437-452
N. de Baumgarten, *Polotzk et la Lithuanie* 223-253
A. Baumstark, *Ausstrahlungen des vorbyzantinischen Heiligenkalenders von Jerusalem.* 129-144
O. H. E. Burmester, *The canonical Hours of the Coptic Church.* 78-100
— *The Sayings of Michael, Metropolit of Damietta* . . . 101-128
— *The Greek Kirugmata, Versicles and Responses, and Hymns in the Coptic Liturgy* 363-394
H. Engberding, *Ein Problem in der Homologia vor der hl. Kommunion in der ägyptischen Liturgie* 145-154
Ir. Hausherr S. I., « *Ignorance infinie* » 351-362
G. Hofmann S. I., *La Chiesa cattolica in Grecia (1600-1830)* . 164-190
395-436
G. de Jerphanion S. I., *La date des plus récentes peintures de Toqale Kilissé en Cappadoce* 191-222
— *Bulletin d'Archéologie chrétienne et byzantine* 453-483
A. Michel, *Die Anticipation des Paschamahles im Schisma des XI. Jahrh.* 155-163
I. Ortiz de Urbina S. I., *Intorno al valore storico della Cronaca di Arbela* 5-33
— *Textus symboli Nicaeni* 330-350
Ph. Schertl, *Ela-Akaba* 34-77
L. M. Ugolini, *Il Cristianesimo e l'organizzazione ecclesiastica a Butrinto (Albania)* 309-329

2. — COMMENTARII BREVIORES.

Ir. Hausherr S. I., *Doutes au sujet du « Divin Denys »* . . . 484-490
G. de Jerphanion S. I., *Une nouvelle méthode en géographie historique? Dazmana-Dazimon?* 260-272
— *Dazimon n'est pas Turkhal.* 491-496
P. Mulla, *La « Sagesse Coranique » d'après un livre récent* . . 254-260

3. — CHRONICA.

PAG.

Le 6me Congrès des Historiens Polonais. — XIX Congressus Internationalis Orientalistarum. — IV Congresso Nazionale di Studi Romani 273-281

4. — RECENSIONES.

Actes du Congrès international des Études byzantines. Sofia 1934 (G. de Jerphanion S. I.) 477

CH. C. ADAMS, *Islam and Modernism in Egypt.* (P. Mulla) . . 292-293

Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientale. Bruxelles 1935. (G. de Jerphanion S. I.) 478-479

Atti del III Congresso Internazionale di Archeologia cristiana. Ravenna 1932. (G. de Jerphanion S. I.). 454

D. ATWATTER, *The Catholic Eastern Ckurches.* (A. Raes S. I.) . 530

F. BABINGER, *Sherleiana.* I. *Sir Anthony Sherley's persische Botschaftsreise (1599-1601).* II. *Sir Anthony Sherley's marokkanische Sendung. (1605-06).* (A. Raes S. I.) 303

F. BENOIT, *Les cimetières suburbains d'Arles dans l'antiquité chrétienne et au moyen-âge.* (G. de Jerphanion S. I.) 456

V. BEŠEVLIEV, *Die protobulgarischen Inschriften, Einleitung, Text und Kommentar.* (G. de Jerphanion S. I.) 457-458

— *Die protobulgarischen Inschriften. Ergänzungsheft.* (G. de Jerphanion S. I.) 458-459

R. BLAKE - H. DE VIS, *Epiphanius de Gemmis.* (I. Ortiz de Urbina S. I.) 290

C. BONNER, *A Papyrus Codex of the Skepherd of Hermas (Similitudines 2-9) with a Fragment of the Mandates.* (I. Ortiz de Urbina S. I.) 290-291

J. BOŽITKOWIĆ, *Kritički ispit popisa bosanskih vikara i provincijala (1339-1735).* (M. Skibniewski S. I.) 524-525

V. BRATULESCU, *Vechi Vederi Bucurestene.* (G. de Jerphanion S. I.) 483

L. BREHIER, *La Sculpture et les arts mineurs byzantins.* (G. de Jerphanion S. I.) 466-468

L. DE BRUYNE, *L'antica serie di ritratti papali della basilica di S. Paolo fuori le mura.* (G. de Jerphanion S. I.) 453-454

Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice, 1933-1934. (G. de Jerphanion S. I.) 481-482

Byzantinoslavica. Recueil pour l'étude des relations byzantino-slaves. (G. de Jerphanion S. I.) 480

M. CASSONI, *Precàliso min glòssa-su.* (A. Vaccari S. I.) . . . 535-536

PAG.

A. CARRILLO DE ALBORNOZ S. I., *San Juan Crisóstomo y su influencia social en el Imperio Bizantino del siglo IV.* (I. Ortiz de Urbina) 291
Der Christliche Orient. (A. Raes S. I.) 531
F. CORDIGNANO S. I., *L'Albania a traverso l'opera e gli scritti di un grande Missionario italiano, il P. Domenico Pasi, S. I. (1847-1914).* (A. Raes S. I.) 304-305
P. DAVID, *Les sources de l'histoire de Pologne à l'époque des Piasts (963-1386).* (N. de Baumgarten). 520-522
P. DESCHAMPS, *Les Châteaux des Croisés en Terre Sainte.* (G. de Jerphanion S. I.). 468-469
CH. DIEHL - CH. MARÇAIS, *Histoire du Moyen-Âge.* III. *Le Monde Oriental de 395 à 1081.* (G. de Jerphanion S. I.) 462-463
F. DÖLGER, *Die Urkunden des Johannes-Prodromos Klosters bei Serrai* (E. Herman S. I.) 528
J. EBERSOLT, *Monuments d'architecture byzantine* (= *Histoire de l'art byzantin*). (G. de Jerphanion S. I.) 465-466
Εἰς μνήμην Σπυρίδωνος Λάμπρου. (G. de Jerphanion S. I.) . . 478
C. FECKES, *Das Mysterium der heiligen Kirche.* (M. Gordillo S. I.) 283-284
M. FEGHALI, *Contes, légendes, coutumes populaires du Liban et de Syrie.* (P. Mattern S. I.) 533-534
B. FILOV, *Les Miniatures de l'Evangile du roi Jean Alexandre à Londres.* (G. de Jerphanion S. I.) 474-475
A. FLICHE - V. MARTIN, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu' à nos jours.* — 2. J. LEBRETON - J. ZEILLER, *De la fin du 2e siècle à la paix constantinienne.* (I. Ortiz de Urbina S. I.) 502-503
A. FLOROVSKIJ, *Češi a východni slované.* (N. de Baumgarten) . 524
E. GERLAND - V. LAURENT, *Les listes conciliaires* (= *Corpus notitiarum episcopatuum Ecclesiae Orientalis Graecae*). (G. de Jerphanion S. I.). 461-462
G. GEROLA, *Monumenti Veneti dell'isola di Creta.* (G. de Jerphanion S. I.) 460-461
N. GHICA BUDEŞTI, *Evoluţia Architecturii in Mutenia şi Oltenia.* G. de Jerphanion S. I.) 482
I. HADŽEGA, *Жизнеописание св. Златоуста и разборъ его трудовъ* (Th. Spáčil S. I.) 508-509
F. HALKIN, vide: E. KOURILAS.
P. HENRY, *Recherches sur la Préparation Evangélique d'Eusèbe et l'édition perdue des œuvres de Plotin publiée par Eustochius.* (I. Ortiz de Urbina S. I.) . , ... 505
C. HÖEG, *La notation ekphonétique.* (I. Ortiz de Urbina S. I.) . 305-306
A. VAN HOVEN, *De rescriptis.* (E. Herman S. I.) 536-537
N. IORGA, *Les arts mineurs en Roumanie.* (G. Jerphanion S. I.) . 475-477
M. JUGIE, *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium.* V. *De theologia dogmatica Nestorianorum et Monophysitarum.* (I. Ortiz de Urbina S. I). . 509-511

PAG.

K. JÜSSEN, *Die dogmatischen Anschauungen des Hesychius von Jerusalem.* II. Teil. *Die Lehre von der Sünde und Sündenvergebung.* (Th. Spáčil S. I.) 506-508

P. F. KEHR, *Italia Pontificia*, VIII. *Regnum Normannorum — Campania.* (G. Hofmann S. I.) 532-533

H. KOEHLER, *L'Église chrétienne du Maroc et la Mission Franciscaine 1221-1790.* (G. Hofmann S. I.) 299-301

E. KOURILAS, 1) Ὁ ἅγιος Στέφανος ἐν Ἀδριανουπόλει. 2) Ἄθως φῶς ἐν σκότει. 3) Γρηγόριος ὁ Ἀργυροκαστρίτης. 4) Ἀναγραφὴ συγγραφῶν καὶ ἐπιστημονικῶν διατριβῶν (1909-1935). (Ir. Hausherr S. I.) 306-307

E. KOURILAS - F. HALKIN, *Deux vies de Saint Maxime le Kausokalybe ermite au Mont Athos (XIVe s.).* (Ir. Hausherr S. I.) 528-529

M. KRIARIA, Εὑρετήριον Ἐπετηρίδος Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν *1934-1935.* (G. de Jerphanion S. I.) 479-480

G. KRÜGER, *Die Rechtstellung der vorkonstantinischen Kirchen.* (E. Herman S. I.) 497-499

C. LAGIER, *L'Orient chrétien. Des Apôtres jusqu'à Photius* (A. Raes S. I.) 303-304

J. LASSUS, *Inventaire archéologique de la région au nord-est de Hama.* (G. de Jerphanion S. I.) 459-460

V. LAURENT, vide: E. GERLAND.

G. LAZZATI, *Teofilo d'Alessandria.* (I. Ortiz de Urbina S. I.) . 506

J. LEBRETON, vide: A. FLICHE.

J. MADOZ S. I., *El concepto de la Tradición en S. Vicente de Lerins.* (Th. Spáčil S. I.) 513-516

E. MAMBOURY, *Ankara.* (G. de Jerphanion S. I.) 471-472

E. MAMBOURY - TH. WIEGAND, *Die Kaiserpaläste von Konstantinopel zwischen Hippodrom und Marmara-Meer.* (G. de Jerphanion S. I.) 470-471

CH. MARÇAIS, vide: CH. DIEHL.

V. MARTIN, vide: A. FLICHE.

B. van MEERVELDHOVEN, *Preeken, Conferenties, Gebeden,* (A. Raes S. I.) 535

M. MESNARD, *La Basilique de Saint-Chrysogone à Rome.* (G. de Jerphanion S. I.). 454-455

A. MEZ, *El Renacimiento del Islam.* Traducción de S. VILA, (E. Lator S. I.). 520

A. MÜFIT, *Ein Prinzensarkophag aus Istanbul* (G. de Jerphanion S.I.) 457

Orient und Occident. (A. Raes S. I.) 531-532

CHR. PAPADOPOULOS, Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας (62-1934) (G. Hofmann S. I.) 297-299

R. PARET, *Zur Frauenfrage in der arabisch-islamischen Welt.* (E. Lator S. I.). 518-519

A. PAWŁOWSKI, *Idea Kościoła w ujęciu rosyjskiej teologij i historjozofji.* (Th. Spáčil S. I.). 284-285

B. PETERSON, *Das Buch von den Engeln.* (A. Raes S. I.) . . 287

PAG.

R. PFISTER, *Textiles de Palmyre découverts par le Service des Antiquités du Haut-Commissariat de la République française, dans la Nécropole de Palmyre.* (G. de Jerphanion S. I.). . 469-470
H. PIERCE - R. TYLLER, *L'Art Byzantin.* (G. de Jerphanion S. I.) 463-465
O. PRETZL, *Die Streitschrift des Ġazālī gegen die Ibahija.* (E. Lator S. I.) 516-518
K. PRÜMM, S. I., *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt.* (I. Ortiz de Urbina S. I.) 499-501
A. RACHÉNOV, *Églises de Mésembria.* (G. de Jerphanion S. I.) . 473-474
FR. ŠANC S. I., *Stvoritelj svijeta.* (Th. Spáčil S. I.) 285-287
P. SBATH, *Aldastūru 'bīmāristānī. Le Formulaire des Hôpitaux.* (E. Lator S. I.) 296
— *Al-mašrau, L'abreuvoir.* (E. Lator S. I.) 293-294
— *Annawādiru 'ṭṭibījatu, Les Axiomes Médicaux.* (E. Lator S. I.) 296
— *Arrauḍatu 'ṭṭibbījatu, Le jardin médical.* (E. Lator S. I.) . 295
— *Bibliothèque des manuscrits Paul Sbath.* (E. Lator S. I.) . . 294
— *Kitābu 'l'azminati, Le Livre des Temps.* (E. Lator S. I.) . . 296
— *Mabāḥiṯu falsafījatum dīnījatun liba'ḍi 'lqudamā'i min 'ulama'i 'nnaṣrānījati.* (E. Lator S. I.) 295
— *Muchtaṣarunfī 'ilmi 'nnafsi 'l 'iusānījati, Traité sur l'âme.* (E. Lator S. I.) 295
— *Traités religieux, philosophiques et moraux, extraits des œuvres d'Isaac de Ninive (VIIe siècle) par Ibn As-Salt (IXe siècle).* (Ir. Hausherr S. I.) 511-513
E. SCHELLER, *Das Priestertum Christi in Anschluss an den hl. Thomas von Aquin.* (M. Gordillo S. I.) 282-283
C. SCHMIDT, *Manichäische Handschriften. I. Kephalaia.* Lieferung 1/4 (I. Ortiz de Urbina S. I.) 503-505
H. U. von SCHOENEBECK, *Der Mailänder Sarkophag und seine Nachfolge.* (G. de Jerphanion S. I.). 455-456
« *Seelenwanderung* » (Aufsatzsammlung). (B. Schultze S. I.) . . 288-289
Seminarium Kondakovianum. T. VII. (G. de Jerphanion S. I.) . 480-481
A. STARODWORSKI, *Tragedja Cerkwi Prawosławnej w Z. S. R. R.* (Jos. Schweigl S. I.) 522-523
AD. STENDER-PETERSEN, *Die Varägersage als Quelle der altrussischen Chronik.* (A. M. Ammann S. I.) 301-302
H. J. W. TILLYARD, *Handbook of the middle byzantine musical Notation.* (I. Ortiz de Urbina S. I.). 305-306
R. TYLLER, vide: H. PIERCE.
R. VADALA, *Samsoun.* (G. de Jerphanion S. I.) 472-473
A. VELLICO, *La rivelazione e le sue fonti nel « De Praescriptione Haereticorum » di Tertulliano.* (I. Ortiz de Urbina S. I.) . 501-502
VILA, vide: MEZ.
H. DE VIS, vide: R. BLAKE.
A. VOGT, *Constantin VII Porphyrogénète. Le Livre des Cérémonies.* (E. Herman S. I.) 526-527

PAG.

TH. WIEGAND, vide: E. MAMBOURG.
J. ZEILLER, vide: A. FLICHE.
ZIZIKIN, *Патріархъ Никонъ* (E. Herman S. I.) 525-526
Scripta ad nos missa 308,542
V. Congresso Internazionale di Studi Bizantini . . . 538-541
Index voluminis II-1936. 543

ALBERTO VACCARI, *direttore responsabile.*

IMPRIMATUR. — † IOSEPHUS PALICA, Arch. Philippen., Vic. Ger.

ROMA — SCUOLA TIPOGRAFICA PIO X — VIA DEGLI ETRUSCHI 7-9